GEORG LUKÁCS

EL ASALTO A LA RAZON

La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler

Segunda edición



EDICIONES GRIJALBO, S. A.
Barcelona - México, D. F.
1968

Título original
DIE ZERSTÖRUNG DER VERNUNFT

Traducido por
WENCESLAO ROCES
de la 1.ª edición en alemán de Aufbau-Verlag, Berlín, 1953,
para el Fondo de Cultura Económica, de México, D. F., que ced
los derechos a Ediciones Grijalbo, S. A.

Primera edición, 1959 Fondo de Cultura Económica, México, D.
Segunda edición, 1968

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

Depósito legal, B.: B-05060-1967
1967. Impreso por Ediciones Errat dr. Rizal, 17-19

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Este libro, empezado durante la última Guerra Mundial, fue terminado a fines de 1952. Esto en nada perjudica la exposición general y no considero necesario modificar, ni en la forma ni en el contenido, sus afirmaciones históricas y filosóficas. Sin embargo, el caso del "Epílogo" es diferente. Aquí no podía proponerme una meta semejante. Se trataba solamente de fijar, en forma sencilla, ciertos cambios funcionales decisivos del irracionalismo de la posguerra. Ya desde entonces declaré que este "Epílogo" no tenía la pretensión de ser riguroso y exhaustivo en ningún sentido. Por ello mismo, si hubiera de escribirlo ahora, haría ciertos cambios al tono de la exposición, aduciría otros ejemplos, etc. Sin embargo, por hallarme entregado a trabajos de índole enteramente diferente, no me es posible escribir un nuevo "Epílogo", ni modificar radicalmente el ya escrito. Al manifestarlo así al lector, debo hacer notar también que no he alterado las opiniones que expongo en el "Epílogo" sobre las relaciones del positivismo y la semántica con el irracionalismo, el predominio de la apologética directa en la época de posguerra, ni mi juicio sobre el comportamiento de los irracionalistas alemanes después del conflicto, etc.

Por ello, la posible reelaboración sólo podría afectar al estilo, al andamiaje, a los ejemplos ilustrativos, etc.; su ausencia no modifica, en consecuencia, el lineamiento general del libro.

GEORG LUKÁCS

Budapest, enero de 1959

INTRODUCCIÓN

Sobre el irracionalismo como fenómeno internacional del período imperialista

No PRETENDE este libro, en modo alguno, ser una historia de la filosofía reaccionaria y, menos aún, un tratado en que se estudie su desarrollo. El autor sabe perfectamente que el irracionalismo, cuya aparición y cuya expansión, hasta llegar a convertirse en la corriente dominante de la filosofía burguesa, expone la presente obra, no es sino una de las tendencias importantes de la filosofía burguesa reaccionaria. Y, aunque difícilmente habrá una filosofía reaccionaria en que no se contenga una cierta dosis de irracionalismo, no cabe duda que el radio de acción de la filosofía burguesa reaccionaria es mucho más amplio que el de la filosofía irracionalista, en el sentido propio y estricto de la palabra.

Pero tampoco esta delimitación es suficiente para circunscribir con toda precisión nuestro tema. Hay que decir, además, que, aun reducido así el círculo de los problemas que vamos a estudiar, no nos proponemos escribir aquí una historia extensa, amplia y completa del irracionalismo, sino simplemente destacar la trayectoria fundamental de su desarrollo, analizando sus etapas principales y sus exponentes más típicos. Se trata de esclarecer esta trayectoria fundamental de la filosofía a que nos referimos, como la respuesta más característica y más resonante del pensamiento reaccionario a los grandes problemas de la época en los últimos ciento cincuenta años.

La historia de la filosofía, lo mismo que la del arte y la de la literatura no es —como creen los historiadores burgueses— simplemente la historia de las ideas filosóficas o de las personalidades que las sustentan. Es el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo social, el desenvolvimiento de la lucha de clases, el que plantea los problemas a la filosofía y señala a ésta los derroteros para su solución. Y los contornos fundamentales y decisivos de una filosofía, cualquiera que ella sea, no pueden ponerse de relieve sino a base del conocimiento de estas fuerzas motrices de orden primario. Quien intente descubrir la trabazón entre los problemas filosóficos desde el punto de vista de lo que se llama el desarrollo inmanente de la filosofía, caerá necesariamente en una deformación idealista de las conexiones más importante, aun cuando el historiador que así proceda disponga de los conocimientos necesarios y ponga, subjetivamente, la mayor voluntad en el empeño por ser objetivo. Y huelga decir que tampoco representa ningún progreso, en este punto, sino más

bien, por el contrario, un retroceso, la actitud de las llamadas ciencias del espíritu, que se mantienen en el mismo punto de partida idealista deformante, aunque más difuso. Para convencerse de ello, no hay más que comparar a Dilthey y su escuela con la historiografía filosófica de los hegelianos, digamos con un Erdmann.

Lo que no quiere decir, ni mucho menos, como sostienen los vulgarizadores, que se trate de desdeñar los problemas puramente filosóficos. Antes al contrario. Sólo dentro de esta trabazón es posible poner claramente de relieve la diferencia entre los problemas de veras importantes y de significación permanente y las gradaciones de matices puramente profesorales. Es precisamente el camino que, partiendo de la vida social, conduce nuevamente a ella el que da al pensamiento filosófico su verdadera envergadura y el que determina su profundidad, incluso en su sentido estrictamente filosófico. Y así enfocado el problema, es cuestión puramente secundaria el que los distintos pensadores sean o no conscientes de esta su posición, de esta su función histórico-social, y hasta qué punto lo sean. Tampoco en la filosofía se juzga de las intenciones, sino de los hechos, de la expresión objetivada de los pensamientos y de su acción históricamente necesaria. Y cada pensador es, en este sentido, responsable ante la historia del contenido objetivo de su filosofía, independientemente de los designios subjetivos que la animen.

El tema que ante nosotros se presenta es, pues, éste: señalar el camino seguido por Alemania hasta llegar a Hitler, en el terreno de la filosofía. Dicho en otros términos, demostrar cómo esta trayectoria real se refleja en la filosofía, y cómo las formulaciones filosóficas, como el reflejo de la trayectoria real que ha conducido a Alemania al hitlerismo, han ayudado a acelerar este proceso histórico. Y el hecho de que nos limitemos a exponer esta parte del proceso, la más abstracta de todas, no significa, ni mucho menos, que tratemos de exagerar la importancia de la filosofía dentro de la agitada totalidad del proceso real. Pero no estará de más, a nuestro juicio, añadir que sería, por lo menos, igualmente peligroso y no menos contrario a la realidad el rebajar la importancia de los momentos ideológicos, dentro de ese proceso histórico.

Estos puntos de vista determinan, al mismo tiempo, nuestro modo de abordar y tratar el tema. Damos importancia primaria, en lo que se refiere sobre todo a la selección de la materia, a la génesis y a la función social. Nos proponemos desentrañar, poner de manifiesto, todos los pasos que en el campo del pensamiento han preparado el terreno a la "ideología nacionalsocialista", por muy distantes que aparentemente se hallen del hitlerismo y por mucho que —subjetivamente— disten de abrigar semejante intención. Una de las tesis fundamentales de este libro es la de que no hay ninguna ideología "inocente". No la hay en ningún sentido, pero sobre todo en relación con nuestro problema, y muy en especial

en lo que se refiere cabalmente al sentido filosófico: la actitud favorable o contraria a la razón decide, al mismo tiempo, en cuanto a la esencia de una filosofía como tal filosofía, en cuanto a la misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social. Entre otras razones, porque la razón misma no es ni puede ser algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpeciéndola. Pero, bien entendido que esta determinabilidad social de los contenidos y las formas de la razón no entraña, sin embargo, ningún relativismo histórico. Dentro de la condicionalidad histórico-social de estos contenidos y formas, el carácter progresivo de cualquier situación o tendencia de desarrollo es siempre algo objetivo, independiente en su acción de la conciencia humana. El hecho de que lo que marcha y se mueve hacia adelante se conciba como la razón o la sinrazón, el que se afirme o se rechace esto o aquello, constituye cabalmente un momento esencial y decisivo de la acción de los partidos, de la lucha de clases en filosofía.

No cabe duda de que encierra la mayor importancia el descubrir esta génesis y esta función. Pero, aun siendo así, esto no es por sí solo, ni mucho menos, suficiente. La objetividad del progreso basta, evidentemente, para estigmatizar certeramente como reaccionario un determinado fenómeno, una determinada tendencia. Pero una crítica realmente marxista-leninista de la filosofía reaccionaria no puede contentarse con esto. Debe, además, demostrar la falsedad filosófica, la deformación de los problemas fundamentales de la filosofía, la anulación de las conquistas logradas por ésta, etc., como otras tantas consecuencias necesarias, filosóficamente objetivas, de semejantes posiciones, de un modo concreto, a la luz del mismo material filosófico.

En este sentido, es la crítica inmanente un factor legítimo y hasta indispensable en la exposición y el desenmascaramiento de las tendencias reaccionarias, en la filosofía. Los propios clásicos del marxismo han recurrido siempre a ella, así, por ejemplo, Engels en el *Anti-Dühring* o Lenin en el *Empiriocriticismo*. El rechazar la crítica inmanente como factor de una exposición de conjunto que abarque, al mismo tiempo, la génesis y la función social, la característica de clase, el desenmascaramiento social, etc., conduce necesariamente a una actitud sectaria en filosofía: a la creencia de que todo lo que es evidente por sí mismo para un marxista-leninista consciente tiene que aparecer también claro, sin necesidad de pruebas, para sus lectores. Lo que Lenin dijo de la actitud política de los comunistas: "Pero de lo que se trata, precisamente, es de *no* considerar superado *para la clase,* superado *para las masas,* lo que lo está *para nosotros*", puede aplicarse también en toda su extensión a la exposición marxista de la filosofía. Como es natural, la base de nuestro examen y de nuestra

crítica será el antagonismo de las diversas ideologías burguesas con las conquistas del materialismo dialéctico e histórico. Pero, si queremos poner en evidencia de un modo real y concreto el carácter reaccionario de las diversas ideologías, será indispensable que demostremos también, en el terreno de los hechos y filosóficamente, su incoherencia interna, su carácter contradictorio, etc.

Y esta verdad general vale, especialmente, para la historia del irracionalismo moderno, el cual ha surgido y se manifiesta, como nuestro libro trata de demostrar, en lucha constante con el materialismo y el método dialéctico. En lo cual es también esta disputa filosófica un reflejo de la lucha de clases. No es, seguramente, ningún azar el que la última forma y la más desarrollada de la dialéctica idealista se desplegara en conexión con la Revolución francesa y, muy especialmente, con sus consecuencias sociales. El carácter histórico de esta dialéctica, cuyos grandes precursores fueron Vico y Herder, sólo cobró su expresión metodológicamente consciente y lógicamente desarrollada después de la Revolución francesa, sobre todo en la dialéctica hegeliana. Lo que se ventila aquí es la necesidad de una defensa y un desarrollo históricos de la idea del progreso, que va considerablemente más allá del pensamiento de la Ilustración. (Sin que, naturalmente, se hayan agotado todavía, ni mucho menos, los motivos que impulsaron a esta dialéctica idealista: bastará, acerca de esto, con remitirse a las nuevas tendencias de las ciencias naturales que Engels pone de manifiesto en su *Feuerbach.*) El primer período importante del irracionalismo moderno surge, congruentemente con esto, en lucha contra el concepto idealista, dialéctico-histórico, del progreso; es el camino que va de Schelling a Kierkegaard y es, al mismo tiempo, el camino que conduce de la reacción feudal provocada por la Revolución francesa a la hostilidad burguesa contra la idea del progreso.

La situación cambia radicalmente desde los combates de junio del proletariado parisiense y, principalmente, desde la Comuna de París: a partir de ahora, será la ideología del proletariado, el materialismo dialéctico e histórico, el blanco de ataque cuya naturaleza esencial determinará el desarrollo ulterior del irracionalismo. Este nuevo período encuentra en Nietzsche su primer y más importante exponente.

Ambas etapas del irracionalismo enderezan sus tiros contra el más alto concepto filosófico del progreso de su tiempo. Pero hay —incluso desde el punto de vista puramente filosófico— una diferencia cuantitativa entre el hecho de que el adversario sea una dialéctica idealista burguesa o la dialéctica materialista, la concepción del mundo del proletariado, el socialismo. En el primer caso, cabe todavía una crítica relativamente fundada, basada en el conocimiento de las cosas y encaminada a poner de manifiesto los defectos y las limitaciones reales de la dialéctica idealista. Pero, en la segunda etapa nos damos cuenta, por el contrario, de que los filósofos

burgueses se muestran ya incapaces de toda crítica y francamente reacios a estudiar realmente al adversario, incapaces de intentar siquiera refutarlo seriamente. Así ocurre ya con Nietzsche, y cuanto más resueltamente afirma sus posiciones el nuevo adversario —principalmente, desde el Gran Octubre de 1917— a más bajo nivel se hallan la voluntad y la capacidad de luchar con las armas limpias del pensamiento contra el enemigo real y certeramente reconocido, más de lleno va viéndose la honrada polémica científica desplazada por la tergiversación, la calumnia y la demagogia.

También en este punto se manifiestan con toda claridad los reflejos de la agudización de la lucha de clases. Va confirmándose cada vez más palmariamente de etapa en etapa aquella afirmación de Marx después de la revolución de 1848: *Les capacités de la bourgeoisie s'en vont*. Y no sólo en la polémica central a que acabamos de referirnos, sino en toda la estructura, en toda la extensión de las diversas filosofías irracionalistas. El veneno apologético emana del problema central a la periferia: la arbitrariedad, el carácter contradictorio, la precariedad de los fundamentos, las argumentaciones sofísticas, etc., caracterizan de un modo cada vez más agudo las filosofías irracionalistas posteriores. La baja del nivel filosófico es, pues, uno de los signos esenciales en el desarrollo del irracionalismo. Tendencia ésta que se manifiesta con la mayor fuerza plástica y la mayor evidencia en la "ideología nacional-socialista".

Pero, sin perder de vista todo esto, es necesario destacar, junto a ello, la unidad de desarrollo del irracionalismo. La baja del nivel filosófico por sí sola, como simple comprobación, no basta, ni mucho menos, para caracterizar la historia del pensamiento irracional. Comprobaciones como esta pudieron hacerse repetidas veces en la —supuesta— lucha burguesa contra Hitler. Y su finalidad era, sin embargo, con frecuencia, una finalidad contrarrevolucionaria, e incluso la de una apología del propio fascismo: se abandonaba a Hitler y a Rosenberg para salvar ideológicamente "la esencia", la forma más reaccionaria del capitalismo monopolista alemán, el porvenir de un nuevo imperialismo alemán agresivo. El repliegue de las "bajas" posiciones de Hitler a las "altas" posiciones de Spengler, Heidegger o Nietzsche es, por tanto, así filosófica como políticamente, un simple repliegue estratégico, un abandono del enemigo perseguido y acosado, para reagrupar las filas de la reacción y poder emprender —en condiciones más favorables— una nueva ofensiva metodológicamente "mejorada" de la reacción más extrema.

Frente a estas tendencias, cuyos orígenes se remontan muy atrás, hay que señalar dos cosas. En primer lugar que la baja del nivel filosófico es un fenómeno necesario y socialmente condicionado. Lo decisivo no es la inferioridad de la personalidad filosófica de un Rosenberg, comparado, digamos, con Nietzsche. Por el contrario: fue precisamente su inferioridad moral e intelectual lo que pudo hacer de un Rosenberg el ideólogo ade-

cuado del nazismo. Y, caso de que llegara a tomar vuelo en una nueva ofensiva filosófica aquel repliegue estratégico sobre Nietzsche o sobre Spengler a que nos hemos referido, no cabe duda de que su protagonista representará filosóficamente —por la fuerza de la necesidad histórica— un nivel todavía más bajo que el de un Rosenberg, sean cuales fueren sus capacidades personales, sus conocimientos, etc. El nivel filosófico de un ideólogo depende en última instancia de la profundidad con que sepa penetrar en los problemas de su tiempo, de su capacidad para saber elevarlos a la altura suprema de la abstracción filosófica, de la medida en que las posiciones de la clase cuyo terreno pisa le permitan ahondar hasta lo más profundo de estos problemas y llegar hasta el final de ellos. (No olvidemos que el *cogito* de Descartes o el *deus sive natura* de Spinoza fueron, en su tiempo, planteamientos y respuestas extraordinariamente actuales y que abrazaban audazmente la causa de un partido.) La "genial" arbitrariedad y superficialidad de un Nietzsche fueron algo tan socialmente condicionado, en su inferioridad con respecto a la filosofía clásica como su superioridad, en comparación con las construcciones mucho más vacuas y ligeras todavía de un Spengler, para no hablar de la hueca demagogia de un Rosenberg. Quien reduzca el enjuiciamiento del moderno irracionalismo al plano de las diferencias de nivel intelectual, aisladas en abstracto, retrocederá necesariamente ante la naturaleza y los resultados político-sociales de sus últimas consecuencias. E, independientemente del carácter político de cualquier intento de éstos, hay que poner de manifiesto enérgicamente, como algo inseparable de ello mismo, su inevitable esterilidad, precisamente en el sentido filosófico. (En el Epílogo a esta obra, tendremos ocasión de ver cómo se revela concretamente esto en el período de la posguerra.)

Esta aseveración guarda una relación muy estrecha con nuestra segunda observación. En las páginas de este libro nos esforzaremos por demostrar que el desarrollo del irracionalismo no revela en ninguna de sus etapas una cualidad esencial "inmanente", como si un planteamiento de los problemas o una solución trajese necesariamente consigo la otra, por la fuerza de la dialéctica interior del movimiento filosófico. Pondremos de manifiesto, por el contrario, cómo las diferentes etapas del irracionalismo nacen como otras tantas respuestas reaccionarias a los problemas planteados por la lucha de clases. El contenido, la forma, el método, el tono, etc., de sus reacciones en contra del progreso social no los determina, por tanto, aquella dialéctica interna y privativa del pensamiento, sino que los dictan, por el contrario, el adversario, las condiciones de la lucha que a la burguesía reaccionaria le vienen impuestas desde fuera. Conviene retener esto como principio fundamental que preside el desarrollo del irracionalismo. Lo que no significa que el irracionalismo, dentro de este marco social así determinado, no muestre una unidad ideal. Antes al contrario.

De ese carácter suyo se desprende, precisamente, el que los problemas de contenido y de método por él planteados presentan una fuerte cohesión, revelan una sorprendente (y estrecha) unidad. El desprecio del entendimiento y la razón, la glorificación lisa y llana de la intuición, la teoría aristocrática del conocimiento, la repulsa del progreso social, la mitomanía, etc., son otros tantos motivos que podemos descubrir sin dificultad, sobre poco más o menos, en todo irracionalista. En determinadas circunstancias y en ciertos representantes personales de esta tendencia dotados de talento, puede la reacción filosófica de los exponentes de los vestigios feudales y de la burguesía asumir una forma espiritual y brillante, pero *si se observa la trayectoria en su conjunto se verá que el contenido filosófico* es de una gran pobreza y monotonía. Y como, según hemos visto más arriba, el margen espiritual de la polémica, la posibilidad de asimilar en el sistema del pensamiento, siquiera sea de un modo deformado, ciertos reflejos de la realidad va reduciéndose constantemente bajo la acción de la necesidad social, nos encontramos con que el descenso del nivel filosófico es inevitable, cuando se mantienen en pie determinados motivos especulativos decisivos.

El aferramiento a estos pensamientos constantes y a los criterios que los determinan no es sino el reflejo de los fundamentos sociales reaccionarios que forman la unidad del irracionalismo, por grandes que sean los cambios cualitativos que puedan y deban advertirse en la *trayectoria* que va desde Schelling hasta Hitler. Por tanto, el desemboque de la filosofía irracionalista alemana en el hitlerismo sólo puede considerarse como algo necesario en la medida en que las luchas de clases concretas —sin que a ello sea ajeno, ciertamente, este mismo desarrollo ideológico— conducen a semejante resultado. Desde el punto de vista del desarrollo del irracionalismo, debemos ver, por consiguiente, en los resultados de estas luchas de clases, hechos inmutables que cobran su reflejo filosófico adecuado y ante los que el irracionalismo reacciona de un modo o de otro, y asimismo son hechos inmutables vistos a través de este ángulo. Lo que no quiere decir, ni mucho menos, que hayan sido —enfocados en un plano histórico objetivo— la obra de una necesidad fatal.

Por tanto, si queremos comprender certeramente el desarrollo de la filosofía irracionalista alemana, debemos tener siempre presentes, en su interdependencia, estos factores: la supeditación de la trayectoria del irracionalismo a las luchas de clases decisivas en Alemania y en el mundo, lo que entraña, naturalmente, la negación de un desarrollo "inmanente"; la unidad de los contenidos y los métodos y la continua reducción del margen para un verdadero desenvolvimiento filosófico, lo que necesariamente trae consigo la exaltación de las tendencias apologéticas y demagógicas; y, finalmente, y como consecuencia obligada de ello, el necesario, constante y rápido descenso del nivel filosófico. Sólo así podremos comprender

cómo pudo llegarse, bajo Hitler, a la popularización demagógica de todos los motivos especulativos de la reacción filosófica más descarada, a la "coronación" ideológica y política del proceso de desarrollo del irracionalismo. La meta que este libro se traza, que no es otra, como vemos, que la de desentrañar claramente los motivos y las tendencias que han presidido el desarrollo del irracionalismo en Alemania, determina a su vez el tipo de exposición seguido en él. No podemos proponernos aquí otro empeño que el de esclarecer, mediante un análisis a fondo, los *puntos nodulares más importantes, sin entrar en una historia detallada* del irracionalismo y, menos aún, de la filosofía reaccionaria en general, con la pretensión de estudiar, ni siquiera de enumerar, todas sus formas y tendencias. Nuestra obra renuncia, por tanto, a la aspiración de ser completa. Así, al hablar del irracionalismo romántico de comienzos del siglo XIX, procuramos mostrar sus puntos de vista más importantes en la filosofía del principal representante de esta tendencia, de Schelling, sin mencionar en absoluto o sólo de pasada a figuras como Friedrich Schlegel, Baader, Görres y otros. Por esta razón, no tratamos tampoco de Schleiermacher, cuyas tendencias específicas encontrarán más tarde una amplia significación reaccionaria a través de Kierkegaard. Ni nos detendremos por ello mismo, a estudiar el irracionalismo del segundo período de Fichte, que habrá de adquirir cierto relieve —aunque puramente episódico, dentro de la trayectoria general—, gracias a la escuela de Rickert, principalmente en Lask. Y asimismo se echarán de menos, aquí, a Weisse y al joven Fichte, etc., etc. Ello hace que, en el período imperialista, se relegue a un segundo plano a Husserl, ya que las tendencias irracionalistas implícitas desde el primer momento en su método filosófico no cobran fuerza explícita sino a través de Scheler y, sobre todo, de Heidegger; del mismo modo que, al lado de Spengler, se da una importancia secundaria a Leopold Ziegler y a Keyserling, como a Theodor Lessing junto a Klages, a Jaspers junto a Heidegger, y así sucesivamente.

A esto hay que añadir que, concibiendo el irracionalismo como la corriente fundamental y decisiva de la filosofía reaccionaria de los siglos XIX y XX, no teníamos por qué tratar tampoco de aquellos pensadores importantes e influyentes, decididamente reaccionarios, en los que el irracionalismo no ocupa, sin embargo, el lugar central de su filosofía. Tal, por ejemplo, el ecléctico Eduard von Hartmann, al lado del resuelto irracionalista Nietzsche, o, en relación también con Nietzsche, Paul de Lagarde; y así también, en el período inmediato de preparación del fascismo alemán, un Moeller van den Bruck, etc., etc. Confiamos que esta reducción en cuanto a la materia ayudará a destacar más claramente la trayectoria fundamental del desarrollo. Y dejamos a futuros historiadores de la filosofía alemana el cuidado de complementar y completar esta línea general de la filosofía reaccionaria alemana aquí trazada por nosotros.

La meta propuesta y la selección de la materia adoptada hacen, a su vez, que aquella corriente que va desde Schelling hasta Hitler no pueda destacarse en nuestra exposición con la misma unidad que tuvo en la realidad social. Los capítulos II a IV intentan esclarecer en un sentido más estricto esta trayectoria en el campo de la filosofía irracionalista. Se desarrolla en ellos el programa trazado más arriba: la exposición de la línea filosófica que lleva de Schelling a Hitler. Pero, con ello sólo no podemos dar por resuelto el problema.

En primer lugar, nos considerábamos obligados, además, a demostrar a la luz de un ejemplo importante hasta qué punto el irracionalismo, como la tendencia reaccionaria fundamental de la época, sabe imponerse a toda la filosofía burguesa en su conjunto. A ello se consagra el capítulo V, en el que se estudia detalladamente el neohegelianismo imperialista, con breves referencias a los precursores más importantes.

En segundo lugar, el capítulo VI expone, en el campo de la sociología alemana, la misma trayectoria ya estudiada en los capítulos anteriores con respecto a la filosofía. Creemos que el hecho de analizar por separado un aspecto tan importante como éste, en vez de diluirlo y dispersarlo en los capítulos sobre la filosofía, ayudará a la claridad y a la visión de conjunto de la obra.

Finalmente, y en tercer lugar, estudiamos en el capítulo VII, también por separado, los precursores históricos del racismo. Sólo así podría esclarecerse acertadamente la importancia central que llegó a adquirir para el fascismo alemán un ecléctico tan mediocre como H. St. Chamberlain: él fue quien "sintetizó" el irracionalismo filosófico del período imperialista, la filosofía de la vida, amalgamándolo con el racismo y con los resultados del darwinismo social. Y esto hizo de él el precursor directo de Hitler y Rosenberg, el "clásico" filosófico del nacionalsocialismo. No cabe duda de que esta cohesión permite destacar certeramente el tratamiento compendiado del período de Hitler, sin que para ello deban perderse nunca de vista, naturalmente, los resultados a que se ha llegado en los capítulos IV y VI.

No desconocemos, por otra parte, que este tipo de exposición tiene también sus defectos. Simmel, por ejemplo, aun siendo un sociólogo influyente, es analizado, esencialmente, en relación con la filosofía imperialista de la vida; entre un Rickert y un Max Weber, entre un Dilthey y un Freyer, entre un Heidegger y un C. Schmitt, etc., median íntimas conexiones y, sin embargo, se trata de unos y otros en capítulos separados. Son defectos inevitables del método de exposición seguido, hacia los que hemos querido llamar la atención ya desde aquí. Confiamos, sin embargo, en que la claridad de la línea fundamental compensará estos inconvenientes.

Hay que decir que nuestra obra apenas podía apoyarse en otros tra

bajos históricos anteriores. Aún no existe una historia marxista de la filosofía, y las obras burguesas resultan perfectamente inutilizables, desde el punto de vista de nuestro planteamiento del problema. Y es natural que sea así. Los historiadores burgueses de la filosofía alemana ignoran totalmente la significación de Marx y del marxismo, o la reducen a las mínimas proporciones. A ello se debe el que no puedan adoptar una actitud certera, ni siquiera por aproximación y en lo tocante a los hechos, ante la gran crisis de la filosofía alemana de la década del treinta y del cuarenta, ni ante su fase posterior de decadencia. Para los hegelianos, lo filosofía alemana termina con Hegel; para los neokantianos culmina con Kant, y el desconcierto llevado a ella por sus sucesores sólo puede superarse con el retorno al filósofo de Königsberg. Eduard von Hartmann trata de llegar a una "síntesis" de Hegel y el irracionalismo (el Schelling de la última época y Schopenhauer), y así sucesivamente.

Para los historiadores burgueses, la crisis decisiva de la filosofía alemana, la disolución del hegelianismo, cae, en todo caso, fuera de los marcos de la historia de la filosofía. Los historiadores de la filosofía del período imperialista establecen —a base, esencialmente, de la afirmación del irracionalismo—, de una parte, una armonía entre Hegel y los románticos y, de otra, entre Kant y Hegel, con lo que borran del mundo, conceptualmente, todas las huellas de las importantes luchas entre tendencias y trazan el camino unitario y exento de problemas y de contradicciones hacia el irracionalismo —afirmado— del período imperialista. El único historiador marxista, Franz Mehring, cuya obra es muy meritoria en otros terrenos, conoce demasiado poco, exceptuado Kant, la filosofía clásica alemana y, por otra parte, no penetra lo suficiente en los rasgos específicos del período imperialista para poder trazar valiosas orientaciones en cuanto a nuestros problemas.

Hay un libro reciente en que se hace, por lo menos, un intento de penetrar en la problemática de la trayectoria filosófica alemana: nos referimos a la documentada obra de K. Löwith titulada *Von Hegel zu Nietzsche*. En ella se intenta por vez primera, en la historia burguesa de la filosofía alemana, incorporar orgánicamente a la trayectoria histórica la disolución del hegelianismo y la filosofía del joven Marx.

Pero el solo hecho de que el autor de este libro haga culminar el proceso en Nietzsche —y no precisamente para desenmascarar lo que en él se encierra— demuestra claramente que no comprende los problemas reales del período estudiado y que, allí donde da de bruces con ellos, los vuelve decididamente del revés. Empeñado en ver la línea fundamental del proceso en el camino de abandono de la filosofía hegeliana, pone en el mismo plano a los críticos de Hegel situados a la derecha y a la izquierda, principalmente a Kierkegaard y a Marx, y presenta su antagonismo entre todos los problemas como una simple diferencia de temá-

tica dentro de una orientación fundamental coincidente en esencia. En estas condiciones y manteniendo semejante actitud, de suyo se comprende que Löwith sólo puede apreciar entre los hegelianos del período de disolución del hegelianismo (Ruge, Bauer), Feuerbach y Marx, simples diferencias de matiz dentro de una tendencia afín, sin ver en ellos ninguna clase de contraposiciones cualitativas. Como quiera que su libro ocupa en la historiografía burguesa contemporánea de la filosofía una posición casi única, por lo que al conocimiento de la materia se refiere, citaremos aquí un pasaje un poco extenso tomado de él, para que el lector pueda juzgar por sí mismo cómo este método conduce a la equiparación de Marx y Kierkegaard y, por este camino, a resultados parecidos a los establecidos por algunos prefascistas "de izquierda" (por ejemplo, H. Fischer, *Marx und Nietzsche als Entdecker und Kritiker der Dekadenz*). He aquí lo que dice Löwith:



"En vísperas de la revolución de 1848, Marx y Kierkegaard expresaron la voluntad de que se llegara a una decisión, en palabras que aún no han perdido su validez, Marx en el *Manifiesto Comunista* (1847) y Kierkegaard en su *Mensaje literario* (1846). El primer manifiesto concluye con el grito de '¡Proletarios de todos los países, uníos!'; el segundo, con la admonición de que cada cual debe trabajar por sí solo en su propia salvación, pues de otro modo la profecía acerca de la persistencia del mundo no pasará de ser una broma. Sin embargo, históricamente considerados, estos dos criterios contrapuestos no son más que dos aspectos de la misma destrucción del mundo cristiano-burgués. Marx apela para la revolución del mundo *capitalista*-burgués a la masa del proletariado, mientras que Kierkegaard, en su lucha contra el mundo *cristiano*-burgués, lo fía todo del individuo. A ello corresponde el que para Marx la sociedad burguesa es una sociedad de 'individuos aislados', en la que el hombre vive enajenado en su 'esencia genérica', al paso que Kierkegaard ve en la cristiandad un cristianismo difundido en masa, pero en el que nadie es discípulo de Cristo. Y, como Hegel había conciliado en esencia estas contradicciones existentes, la sociedad civil con el Estado y el Estado con el cristianismo, la decisión de Marx como la de Kierkegaard tienden a destacar la diferencia y la contradicción que se encierran precisamente en aquellas mediaciones. Marx se fija en la autoenajenación que para el hombre representa el capitalismo; Kierkegaard, en la que para el cristiano representa la cristiandad."

Como se ve, también aquí nos encontramos con una noche en la que todos los gatos son pardos. Con semejantes trabajos preparatorios, poco puede hacer, evidentemente, la historiografía marxista en el dominio de esta materia.

Por último, debemos explicar por qué nuestra exposición se limita al estudio del irracionalismo *alemán,* con contadas excepciones, como las de

Kierkegaard y Gobineau. En el primer capítulo, intentamos esbozar las condiciones especiales que hacían de Alemania terreno propicio para el irracionalismo. Pero ello no obsta para que el irracionalismo sea un fenómeno internacional, tanto en lo que tiene de lucha contra la idea burguesa del progreso como en lo que encierra de hostilidad contra el socialismo. Y no cabe la menor duda de que, en ambos períodos, se han destacado en los más diversos países señalados representantes de la reacción social y política. Así, en Inglaterra, ya durante la Revolución francesa, Burke, y en Francia, posteriormente, Bonald, De Maistre y otros. Es cierto que estas figuras combaten la ideología de la Revolución francesa sin llegar a desarrollar para estos fines, un nuevo método filosófico, como se hará más tarde en Alemania. Hay alguno que otro intento en este sentido, como por ejemplo el de Maine de Biran. Pero no cabe duda de que tales intentos no llegaron ni con mucho a adquirir una repercusión tan internacional y tan permanente como un Schelling o un Schopenhauer, ni los fundamentos del nuevo irracionalismo se destacan tampoco en ellos con la misma fuerza y en el terreno de los principios, como ocurre con estos filósofos alemanes.

El auge imperialista del irracionalismo revela de un modo muy palmario el papel dirigente de Alemania en este terreno. Y, al decir esto, nos referimos, naturalmente, a Nietzsche, que se convirtió en modelo y guía de la reacción filosófica irracionalista, tanto en cuanto al contenido como en cuanto al método, desde los Estados Unidos hasta la Rusia zarista, habiendo llegado a adquirir una influencia con la que no puede compararse ni de lejos ningún otro ideólogo de la reacción. Más tarde, fue Spengler el modelo internacional de las concepciones irracionalistas en lo tocante a la filosofía de la historia, hasta llegar a Toynbee. Heidegger, por su parte, es el guía del existencialismo francés, habiendo llegado a influir decisivamente, ya desde mucho antes, en Ortega y Gasset y ejerciendo una influencia cada vez más profunda y peligrosa sobre el pensamiento burgués de América, etc., etc.

Las causas determinantes de esta diferencia sólo podrían estudiarse, naturalmente, a base de la historia concreta de cada uno de los diferentes países. Sólo un estudio histórico así podría esclarecer las tendencias específicas que en Alemania cobraron su forma "clásica", llevada consecuentemente hasta el final, mientras que en otros países se quedaron a mitad de camino. Tenemos también, es cierto, el caso Mussolini, con sus fuentes filosóficas tomadas de James, Pareto, Sorel y Bergson; pero, ni siquiera en este caso descubrimos una repercusión internacional tan extensa ni tan profunda como la que corresponde al período de preparación de la Alemania fascista y, más todavía, al período de Hitler. Por doquier observamos la presencia de todos los motivos del irracionalismo, y en este sentido podemos decir que se trata, efectivamente, de un fenómeno inter-

nacional, sobre todo en el período imperialista. Sin embargo, sólo en casos extraordinariamente raros, aislados y episódicos se extraen de ellos todas las consecuencias y se convierte el irracionalismo en una tendencia tan general y tan dominante como en Alemania; y, en este sentido, la hegemonía de la trayectoria alemana sigue de pie. (Acerca de la situación actual, hablaremos en el Epílogo.)

Esta tendencia puede observarse ya antes de la primera Guerra Mundial. Lo mismo que en Alemania, el irracionalismo adquiere entonces formas muy desarrolladas en casi todos los países descollantes del período imperialista. Así, en el pragmatismo de los países anglosajones, con Boutroux, Bergson y otros en Francia, y con Croce en Italia. Estas formas revelan —con una profunda afinidad en cuanto a los fundamentos predominantes del pensamiento— una diversidad extraordinariamente abigarrada. Diversidad determinada, primordialmente, por el carácter, la altura y la agudización de la lucha de clases en cada país y, además, por la herencia filosófica del pasado y por el pensamiento directo del adversario. En nuestro análisis pormenorizado de las distintas etapas de la trayectoria alemana, nos esforzamos por derivar ésta, como ya se apunta aquí, de las condiciones históricas concretas. Sin descubrir los fundamentos reales de la situación histórico-social, no hay análisis científico posible. Y esto que decimos vale también, naturalmente, para las consideraciones que siguen. No pretendemos en ellas, por modo alguno, ofrecer ni siquiera un esbozo de una caracterización científica de ciertas filosofías o corrientes filosóficas. Sólo tratamos de poner de relieve determinados rasgos, los más generales, como emanados de la igualdad —general— de la economía imperialista; emanados, por supuesto, en las distintas etapas de desarrollo de los diversos países, en el proceso de desarrollo desigual del imperialismo, el cual, aun siendo iguales los fundamentos, provoca al mismo tiempo diferencias concretas.

Aquí, sólo podremos, como es natural, ilustrar esta concepción nuestra a la luz de unos cuantos ejemplos esbozados muy a la ligera. Necesidades ideológicas semejantes, determinadas como tales por la economía imperialista, hacen brotar, en condiciones sociales concretas distintas, variantes o modalidades del irracionalismo muy diferentes y que, a veces, si se las contempla superficialmente, parecen incluso contradictorias entre sí. Basta pensar, por ejemplo, para comprender esto, en Croce y en W. James y en el pragmatismo. Ambos pensadores se muestran, por lo que a sus predecesores filosóficos inmediatos se refiere, en lucha contra determinadas tradiciones de la filosofía de Hegel.

La simple posibilidad de esto, en la época imperialista, refleja la diferencia que media entre la trayectoria filosófica alemana y la de otros países occidentales. La revolución de 1848 pone fin en Alemania al proceso de disolución del hegelianismo; el irracionalista Schopenhauer se

convierte en el filósofo conductor de la Alemania posrrevolucionaria, del período de preparación de la instauración del Imperio bismarckiano. En los países anglosajones y en Italia, en cambio, sigue la filosofía de Hegel ocupando un puesto predominante aun en este período, y hasta cobra una influencia redoblada. Ello se debe a que la idea burguesa del progreso no ha caído todavía, en estos países, en una crisis abierta y clara, como en Alemania; la crisis, aquí, permanece latente y oculta; la idea del progreso no hace más que achatarse y diluirse de un modo liberal, a tono con los acontecimientos del año 1848. En el terreno filosófico, ello trae como consecuencia el que la dialéctica hegeliana pierda completamente su carácter de "álgebra de la revolución" (Herzen), el que se tienda a acoplar cada vez más a Hegel, a Kant y al kantismo. Esto explica por qué un hegelianismo de este tipo puede, principalmente en los países anglosajones, ofrecer un fenómeno paralelo al de los avances de una sociología que predica también un evolucionismo liberal, como ocurre sobre todo con la de Herbert Spencer. Digamos de pasada que también en los restos del hegelianismo alemán se advierte un proceso semejante de retorno a Kant, pero que, por el desplazamiento general de toda la corriente hegeliana, no llega a adquirir tanta importancia como en el occidente. A este propósito, bastaría con remitirse a la trayectoria de Rosenkranz y de Vischer, quien puede considerarse como una avanzada en el camino de la filosofía del imperialismo, por cuanto que su viraje hacia Kant lleva ya implícita la interpretación irracionalista de este filósofo.

Croce no se halla directamente, ni mucho menos, bajo la influencia de Vischer, pero su actitud ante Hegel (y ante el Vico por él "descubierto" y propagado) se mueve por los mismos o parecidos derroteros: los del irracionalismo. En este respecto, presenta, pues, muchos puntos de contacto con el hegelianismo alemán posterior, el del período imperialista, aunque con la importantísima diferencia de que éste concibe la supuesta filosofía hegeliana renovada a modo de ideología aglutinante de la reacción a la que se trata de agrupar (incluido el naciolasocialismo), mientras que Croce sigue ateniéndose al liberalismo —abundantemente salpicado, es cierto, de ideas reaccionarias— del período imperialista y rechaza filosóficamente el fascismo. (En cambio, el otro dirigente italiano del hegelianismo, Gentile, se convierte temporalmente en ideólogo del "período de consolidación" del fascismo.)

Cuando Croce separa lo que él llama "lo vivo" en Hegel de "lo muerto", hay que decir que lo primero es, cabalmente, un irracionalismo liberalmente moderado, y lo segundo la dialéctica y la objetividad. Y ambas tendencias tienen como contenido fundamental la repulsa contra el marxismo. El momento filosóficamente decisivo, en esta actitud, es una radical subjetivación de la historia, la radical eliminación de ella de todo lo que sean leyes. "Una ley histórica, un concepto histórico —dice Croce—

envuelven una verdadera *contradictio in adjecto.*" La historia, dice Croce en algún otro lugar, es siempre una historia del presente. Lo que no sólo entraña, manifiestamente, una estrecha afinidad con la tendencia de Windelband-Rickert en Alemania, con su inicial irracionalización de la historia, sino que, además, reduce a un irracionalismo subjetivista el modo como Croce interpreta el planteamiento de un problema dialéctico y real, a saber: que el conocimiento del presente (es decir, de la fase hasta hoy más alta de una línea de desarrollo) nos da la clave para comprender las fases menos desarrolladas del pasado. La historia se convierte, por este camino, en arte, y, como es natural, en un arte concebido a la manera de Croce, en el que una perfección puramente formalista se empareja con la intuición, como supuesto órgano exclusivo de creación y de adecuada receptividad. La razón se ve expulsada, así, de todos los dominios de la actividad social del hombre, con excepción de un campo —que ocupa en el sistema un lugar subordinado— de la práctica económica y de otro dominio —que el mismo sistema concibe también como subordinado e independiente de la verdadera realidad—, el de la lógica y las ciencias naturales. (En lo cual se advierte también el paralelismo con Windelband y Rickert.) En una palabra, Croce crea un "sistema" del irracionalismo apto para el uso decadente burgués del parasitismo en el período imperialista. Claro está que este irracionalismo fue considerado como insuficiente por parte de la extrema reacción, ya antes de la primera Guerra Mundial, como lo demuestra la oposición de derecha contra Croce por parte de Papini y otros. Y es muy significativo —como contraste con Alemania— que este irracionalismo liberal-reaccionario de Croce haya podido mantenerse hasta hoy como una de las ideologías predominantes de Italia.

El pragmatismo, entre cuyos representantes sólo nos referiremos aquí al más destacado, a W. James, es, por su esencia filosófica, bastante más radical en su irracionalismo, aunque sin que por ello vaya resueltamente más allá que Croce. Lo que ocurre es que el público a quien James se propone ofrecer un sustitutivo de la concepción irracionalista del mundo, es completamente distinto. Cierto es que la situación parece presentar ciertas analogías, si nos fijamos en el panorama directo de fondo de la historia de la filosofía y en los predecesores inmediatos con los que se entronca polémicamente James. En ambos casos se trata, en efecto, de llamados hegelianos que son, en realidad, idealistas subjetivos francos o encubiertos, kantianos. Pero la actitud que se adopta ante estos predecesores es diametralmente opuesta, en uno y otro caso. Mientras que Croce continúa aparentemente las tradiciones de Hegel (y de Vico), para encauzarlas en realidad hacia el irracionalismo, James declara una guerra abierta a estas tradiciones de los países anglosajones.

Esta polémica abierta muestra una gran afinidad con la trayectoria eu-

ropea. James procede como Mach y Avenarius, quienes, dirigiendo al parecer sus ataques contra el anticuado idealismo, luchaban decididamente, en realidad, contra el materialismo filosófico. Y se muestra también muy cerca de ellos en el hecho de que esta combinación de una lucha real contra el materialismo con ataques aparentes contra el idealismo se arroga la pretensión de presentar una "nueva" filosofía que se sobrepone por fin a la vieja y falsa contraposición de materialismo e idealismo, descubriendo en el campo filosófico una "tercera vía". Y, como esta afinidad abarca sobre poco más o menos todos los problemas esenciales de la filosofía, debe servir de base para enjuiciar el pragmatismo.

Sin embargo, las diferencias, precisamente desde nuestro punto de vista, son igualmente importantes. Sobre todo, porque el irracionalismo, implícitamente contenido ya en el machismo y que en él va manifestándose poco a poco, se revela en James de un modo explícito y en todas sus consecuencias. Esto se expresa, entre otras cosas, en el hecho de que Mach y Avenarius aspiren, sobre todo, a una fundamentación de las ciencias naturales exactas en el campo de la teoría del conocimiento y pretexten adoptar una actitud perfectamente neutral en los problemas referentes a la concepción del mundo, mientras que James, por su parte, aduce cabalmente la pretensión de poder dar respuesta a esos problemas ideológicos por medio de su nueva filosofía. Ésta es la razón de que no apele directamente a círculos de sabios relativamente restringidos, sino que aspire a satisfacer las necesidades ideológicas de la vida cotidiana, del hombre medio. Sólo en apariencia envuelve una simple diferencia terminológica el que los machistas presenten la "economía del pensamiento" como criterio epistemológico de la verdad, al paso que James equipara entre sí la verdad y la utilidad (para el individuo concreto de que se trata y en cada caso). Con ello, James, de una parte, extiende la validez de la teoría machista del conocimiento a la vida toda, dándole un acento resueltamente vitalista, y, de otra parte, le asigna una vigencia más general, que trasciende de la técnica de la "economía del pensamiento".

También en esto se trasluce claramente la actitud fundamental del irracionalismo frente a la dialéctica. Es tesis fundamental del materialismo dialéctico la de que la práctica constituye el criterio de la verdad teórica. La exactitud o inexactitud de los reflejos conceptuales de una realidad objetiva que existe independientemente de nuestra conciencia o, más exactamente, el grado en que nos aproximamos a ella, se comprueba solamente en la práctica y a través de ésta. James, que comprende claramente las limitaciones, la impotencia del idealismo metafísico y se refiere repetidas veces a ellas (diciendo, por ejemplo, que el idealismo concibe el mundo "como algo acabado y perfecto desde toda eternidad", mientras que el pragmatismo trata de comprenderlo en su devenir), aleja tanto de la teoría como de la práctica toda relación con la realidad objetiva, con-

virtiendo así la dialéctica en un irracionalismo subjetivista. Y lo reconoce, además, abiertamente, tratando de satisfacer con ello las necesidades ideológicas del *man in the street* norteamericano. En la vida diaria de los negocios hay que estar atentos a la realidad y observarla con toda precisión, para no exponerse al peligro de una bancarrota (sin perjuicio de no negar en el plano de la teoría del conocimiento su verdad objetiva, independiente de la conciencia), pero en todos los demás terrenos campa por sus respetos, sin freno alguno, la arbitrariedad irracionalista. "El mundo práctico de los negocios —dice James— es, a su vez, racional en el más alto grado para el político, para el militar y para el hombre dominado por el espíritu de los negocios... Pero es irracional para el temperamento moral y artístico."

Nos encontramos aquí con una nota muy importante del irracionalismo: uno de los servicios más señalados que esta filosofía presenta a la burguesía reaccionaria consiste precisamente en ofrecer al hombre cierto "confort" en lo tocante a la concepción del mundo, la ilusión de una libertad total, la ilusión de la independencia personal y la dignidad moral e intelectual, en una conducta que lo vincula en todos y cada uno de sus actos a la burguesía reaccionaria y lo convierte en servidor incondicional suyo.

En nuestros análisis detallados ulteriores, veremos cómo este "confort" sirve de base también al "sublime" ascetismo de la filosofía irracionalista, en un Schopenhauer o en un Kierkegaard, por ejemplo. James expresa esta idea con el cinismo simplista del hombre de negocios norteamericano, seguro de su triunfo y consciente de sí mismo, dando satisfacción así a las necesidades ideológicas del tipo Babbit. También éste desea, como Sinclair Lewis, su creador en la novela, expone tan excelentemente, ver asegurado su derecho a una intuición eminentemente personal; también él comprueba en la práctica que, para el auténtico norteamericano, verdad y utilidad son conceptos sinónimos, en su modo de conducirse. Claro está que el grado de conciencia y el cinismo de James ocupan, en el plano del pensamiento, un lugar un poco más alto que los del Babbit de Sinclair Lewis. Por ejemplo, James rechaza el idealismo, pero no se olvida de rendirle una cierta reverencia pragmática, en la medida en que es útil para el comportamiento cotidiano, puesto que contribuye a elevar el confort filosófico. Por eso dice, refiriéndose a lo que hay de absoluto en el idealismo: "Garantiza las vacaciones morales. Como lo hace también toda convicción religiosa."

Pero este confort sería, intelectualmente, poco eficaz si no llevara consigo una enérgica repulsa del materialismo, una supuesta refutación de la concepción del mundo basada en fundamentos científicos. Y, en este punto, James toma también su tarea con una comodidad bastante cínica. No se molesta —como pragmático consecuente— en aducir ni un solo

argumento real contra el materialismo; se limita a consignar que éste, en cuanto principio para la interpretación del mundo, no es en modo alguno "más útil" que la fe en Dios. "Por llamar a la causa del mundo la materia —dice—, no le sustraeremos una sola de sus partes integrantes, del mismo modo que no aumentaremos su riqueza si llamamos a su causa Dios... El Dios, cuando lo tengamos, aportará exactamente lo mismo que los átomos, y merecerá de nosotros la misma gratitud que éstos, ni más ni menos." Con lo cual Babbit puede seguir creyendo tranquilamente en Dios, en el Dios de cualquier religión o secta, esto es indiferente, sabiendo que, al hacerlo, no infringe para nada los postulados que la ciencia plantea a un *up to date gentleman.*

La mitomanía no se manifiesta nunca en James con un contenido tan claro como en un Nietzsche, por ejemplo, quien en su teoría del conocimiento y en su ética revela, por lo demás, muchos rasgos pragmáticos, pero el norteamericano sienta una base epistemológica y hasta proclama un deber moral que permite y obliga a todos los Babbits a crear o aceptar en todos los órdenes de la vida los mitos que les convengan para su uso personal, los que más útiles les parezcan: el pragmatismo se encarga de tranquilizar, en este punto, su conciencia intelectual. Por su misma carencia de contenido y su superficialidad, el pragmatismo es una especie de bazar de ideologías, el que necesitaba cabalmente la Norteamérica de la anteguerra con su perspectiva de una prosperidad y una seguridad ilimitadas.

Huelga decir que, al ponerse en acción el pragmatismo en otros países, bajo las condiciones de agudización y desarrollo de la lucha de clases, sus elementos puramente implícitos fueron cobrando rápidamente, como es natural, una forma explícita. El testimonio más claro de ello lo tenemos en Bergson. Lo que no quiere decir, en modo alguno, como fácilmente se comprende, que el pragmatismo ejerciera una influencia directa sobre este pensador francés; se trata, por el contrario, también en este caso, de tendencias paralelas, paralelismo que venía a realzar, además, en el plano subjetivo, el hecho de que Bergson y James sintieran una mutua estimación por sus respectivas doctrinas. Rasgos comunes a ambos filósofos son la repulsa de la realidad objetiva y la negación de su cognoscibilidad racional, la reducción del conocimiento a una utilidad puramente técnica, la apelación al intuitivismo en la captación de la verdadera realidad, considerada en esencia como irracionalista. Pero, dentro de esta tendencia fundamental común, se manifiestan entre ambas filosofías diferencias no desdeñables de acento y proporciones, cuyas causas deben buscarse en las distintas sociedades sobre las que actuaron y, por consiguiente, en las diferentes tradiciones del pensamiento a las que se engarzan, afirmándolas o negándolas.

De una parte, Bergson desarrolla el moderno agnosticismo de un modo

mucho más audaz y resuelto que James, hasta convertirlo en una franca proclamación de mitos; de otra parte, su filosofía se endereza mucho más exclusivamente, por lo menos durante los años de su decisiva influencia internacional, a criticar las concepciones de las ciencias naturales, a destruir sus títulos de legitimidad para proclamar verdades objetivas, a suplantar ideológicamente las ciencias naturales por problemas biológicos, erigidos también en problemas de la vida social. Es ya muy tarde cuando aparece su libro sobre ética y religión, que no llega a alcanzar, ni con mucho, la repercusión de sus mitos biológicos anteriores. La intuición bergsoniana se proyecta hacia el exterior como la tendencia encaminada a destruir la objetividad y la verdad del conocimiento de las ciencias naturales, y hacia el interior como la introspección del individuo parasitario del período imperialista, aislado y al margen de la vida social. (No es una coincidencia casual, ni mucho menos, el que fuese Proust, en literatura, el autor más influido por Bergson.)

El contraste no sólo con James, sino sobre todo con Bergson, se aprecia tangiblemente, si nos fijamos en los contemporáneos y admiradores alemanes de estos dos pensadores. La "contemplación genial" de Dilthey, también intuitiva, la intuición de Simmel y Gundolf, la "visión esencial" de Scheler, etc., van dirigidas desde el primer momento a la sociedad, y del alcance social de las ideas de Nietzsche y Spengler no hace falta hablar. La aversión a la objetividad y a la racionalidad se revela aquí en seguida y directamente como una toma de posición decidida contra el progreso social. En Bergson, esto sólo se observa indirectamente, y aunque no cabe duda de que su obra posterior de carácter ético y religioso tiene una orientación marcadamente mística y reaccionaria, no llega ni con mucho, en estas aberraciones, a los extremos del irracionalismo alemán por los años en que vieron la luz aquellos libros del pensador francés. Lo cual no significa, naturalmente, que no derivase también por estos derroteros la influencia ejercida en Francia por Bergson; a este propósito, habremos de referirnos en definitiva con cierto detalle a Sorel. Pero esta influencia se manifiesta también en otras figuras, desde el viraje de Peguy hacia la reacción católica hasta los inicios del hoy agente degaulista R. Aron.

Insistimos, sin embargo, en que los ataques de la filosofía bergsoniana van dirigidos, en lo fundamental, contra la objetividad y la cientificidad del conocimiento en las ciencias naturales. En el terreno epistemológico, la contraposición abstracta y escueta entre la racionalidad y la intuición irracionalista llega a su apogeo, por lo que a Bergson se refiere, con el imperialismo de anteguerra. Lo que en Mach era todavía algo circunscrito a la teoría del conocimiento, lo que en James se había desarrollado ya hasta convertirse en una fundamentación general de mitos individuales subjetivos, cobra en Bergson la forma de una concepción del mundo coherente, místico-irracional, que viene a contraponer un movido y abi-

garrado cuadro metafísico a la imagen del mundo de las ciencias naturales, cuya pretensión de conocimiento objetivo de la realidad rechaza Bergson tan escuetamente como Mach o James, para concederles, al igual que éstos, una utilidad puramente tecnicista: al mundo inanimado, muerto y anquilosado en el espacio contrapone un mundo de movimiento, de vida, de tiempo y de duración. Lo que en Mach era la apelación puramente agnóstica a la inmediatividad subjetiva de la percepción se remonta, en Bergson, a una concepción del universo basada en la intuición radicalmente irracionalista.

También en esto se revela claramente el carácter fundamental del irracionalismo moderno. Al fracaso del tratamiento metafísico-mecánico de la dialéctica de la realidad, causa de la crisis general de las ciencias naturales en el período imperialista, no opone Bergson el conocimiento del movimiento dialéctico real y de sus leyes, pues esto sólo puede hacerlo el materialismo dialéctico. Por el contrario, la obra de Bergson radica en haber descubierto una imagen del mundo que, por debajo de la cautivadora apariencia de una movilidad viva, viene a restaurar en realidad el estatismo reaccionario. Pondremos un ejemplo clave para ilustrar esta situación. Bergson combate lo que hay de mecánico y de muerto en las doctrinas evolucionistas del tipo Spencer, pero a la par con ello niega, en biología, la herencia de los caracteres adquiridos. Por tanto, toma posiciones contra la teoría real de la evolución precisamente en el problema en que se planteaba la necesidad y la posibilidad de desarrollar dialécticamente las doctrinas de Darwin (como más tarde habrían de hacerlo Mitchurin y Lysenko, a base del materialismo dialéctico). Con lo cual su filosofía viene a entroncarse, ante todo, con aquel movimiento internacional encaminado a la destrucción de la objetividad de las ciencias naturales iniciado por Mach y Avenarius y que, en el período imperialista, encontró también representantes muy señalados en Francia; bastará con citar los nombres de Poincaré y Duhem.



La significación ideológica de estas tendencias fue especialmente grande en Francia, donde las tradiciones de la Ilustración (y, con ellas, las del materialismo y el ateísmo) tienen raíces mucho más hondas que en Alemania. Como hemos visto, con su creación de mitos decididamente irracionalistas, Bergson salta por encima de esta orientación, endereza sus ataques ideológicamente, contra la objetividad y la racionalidad; contra los postulados de la razón (otra vieja tradición francesa), y preconiza una concepción irracionalista del mundo. Con lo cual da a los críticos de la vida capitalista en el campo de la derecha, de la reacción, que venían manteniéndose activos desde hacía largos años, una base filosófica, la apariencia de una consonancia con los más recientes resultados de las ciencias naturales. Mientras que la mayoría de los anteriores ideólogos reaccionarios de Francia dirigían casi siempre estos tiros en nombre del

realismo y el ultramontanismo, lo que los condenaba de antemano a influir solamente en los círculos decididamente reaccionarios, la filosofía bergsoniana apela ahora también a los intelectuales descontentos de la corrupción capitalista de la Tercera República que comienzan a orientarse también, en la izquierda, hacia el socialismo. Como todo importante filósofo irracionalista que abraza la filosofía de la vida, Bergson "profundiza" este problema como algo que *gira* en torno a la contraposición ideológica general entre lo muerto y lo vivo, y sin necesidad de que Bergson lo señalara expresamente, los círculos influidos por él comprenden fácilmente que lo muerto a que se alude es la democracia capitalista y que su actitud de oposición contra ella encontraba un punto de apoyo en la filosofía de Bergson. (A la luz del caso de Sorel procuraremos ilustrar cómo se manifestó esto de un modo concreto.)

En este sentido, podemos decir que Bergson ejerció en Francia, durante el período de crisis, a finales del siglo XIX y comienzos del XX (*affaire* Dreyfus, etc.), una influencia semejante a la de Nietzsche en Alemania, por los días de la derogación de la ley contra los socialistas. La diferencia estriba también aquí en que la filosofía irracionalista de la vida de Nietzsche era un llamamiento franco a la actividad antiimperialista reaccionaria, antidemocrática y antisocialista, mientras que Bergson no proclamaba abiertamente estas metas, sino que se limitaba a predicarlas bajo una forma ideológica general, y hasta adoptando una posición neutralista.

Pero esta aparente neutralidad política de Bergson no sólo venía a confundir y extraviar a los intelectuales que pasaban por una crisis ideológica, sino que los desorientaba y extraviaba precisamente en un sentido reaccionario. (El caso que mejor nos permite estudiar esta influencia de Bergson es el de Peguy.) He aquí cómo caracteriza, con palabras muy certeras, la esencia reaccionaria del abstraccionismo bergsoniano el filósofo francés G. Politzer, combatiente comunista de la resistencia, asesinado por Hitler: "Fundirse con toda la vida, vibrar con la vida toda, significa permanecer frío e indiferente ante la vida: las auténticas emociones se esfuman en el medio de la sensibilidad universal. Un pogrom se desarrolla en duración *(durée)* ni más ni menos que una revolución: tratando de captar los momentos de la duración en su colorido individual y admirando la dinámica de la confusión de estos momentos, se olvida cabalmente que en un caso se trata de un progrom y en el otro de algo muy distinto, de una revolución." Palabras que ponen claramente de relieve lo que une a este importantísimo representante del irracionalismo europeo occidental, es decir, a Bergson, con la figura central moderna de esta tendencia en Alemania, con Nietzsche y, al mismo tiempo, cuán por debajo de éste se halla aquél, necesariamente —por la distinta trayectoria de ambos países—, en cuanto a concreción y decisión, en el desarrollo de una concepción del mundo reaccionario e irracional.

Esta diferencia se acusa también en relación con las tradiciones filosóficas. Mientras que en Alemania la ofensiva contra el racionalismo cartesiano parte ya del Schelling de la última época, para cobrar en el período de Hitler, como veremos más adelante, su forma más alta, la de la repulsa de los filósofos burgueses progresivos, y la de la canonización de todos los filósofos rematadamente reaccionarios, Bergson y el bergsonismo se mueven en la línea de trastrocar, mediante una interpretación exenta de polémica, el sentido de los filósofos del progreso. Cierto es que Bergson critica a los positivistas, incluyendo a Kant, y apela a los místicos franceses por el estilo de Madame Guyon; pero, a pesar de todo, no puede decirse que ni él ni sus secuaces repudien resueltamente la gran tradición francesa. Tampoco en el transcurso de la evolución posterior. Así, vemos cómo J. Wahl, pese a sus estrechas concomitancias con el existencialismo, intenta salvar el entronque interno de Bergson con Descartes hasta el punto de establecer un paralelismo entre su *cogito, ergo sum* y la tesis bergsoniana de *Je dure, donc je suis*. Estamos ante un trasunto exacto de la posición que, entre los alemanes, adopta un Simmel ante Kant o un Dilthey ante Hegel, cuando tratan de trastrocar su sentido, convirtiéndolos mediante su interpretación en irracionalistas. Y, en Francia, esta fase no es superada tampoco por la escuela existencialista, que afirma también su "ortodoxia" cartesiana.

Esta concreción del punto hasta donde llega Bergson por el camino del irracionalismo no quiere decir, ni mucho menos, que en Francia no haya habido una reacción ideológica militante. Por el contrario. Todo el período imperialista está imbuido de ella (baste citar los nombres de Bourget, Barrès, Maurras, etc.). Lo que ocurre es que, en esta reacción ideológica, el irracionalismo *filosófico* no llega imperar, ni con mucho, en el mismo grado que en Alemania. En el terreno de la *sociología,* en cambio, la ofensiva reaccionaria abierta es todavía más aguda allí que entre los alemanes. El tardío desarrollo del capitalismo alemán y la instauración de la unidad nacional bajo la forma reaccionario-aristocrática del imperio bismarckiano trajeron, incluso, como consecuencia el que la sociología, como ciencia típica del período apologético de la burguesía, sólo pudiera imponerse en Alemania a duras penas, después de vencer los grandes obstáculos interpuestos en su camino por la ideología de los vestigios feudales. Y, en su lugar oportuno, veremos cómo la sociología alemana, en su crítica de la democracia, se limita a elaborar muchas veces los resultados de la sociología occidental y a desarrollarlos a tono con las metas específicas de Alemania.

No podemos tratar aquí, ni siquiera por encima, como fácilmente se comprende, de la sociología occidental. Nos limitaremos a decir que los sociólogos desarrollan sencillamente las ideas introducidas por los fundadores de esta nueva ciencia burguesa: el escrupuloso desgajamiento de

los fenómenos sociales de su base económica, el encuadramiento de los problemas económicos en otra ciencia, totalmente aparte de la sociología.

Con esto, ya por sí solo, se persigue y se consigue una finalidad apologética. La deseconomización de la sociología entraña, al mismo tiempo, su deshistorización: de este modo, pueden los criterios determinantes de la sociedad capitalista —expuestos bajo una deformación apologética— presentarse como categorías "eternas" de toda sociedad en general. Y no creemos que valga la pena pararse a demostrar que semejante metodología no persigue otro fin que el de hacer ver, directa o indirectamente, la imposibilidad del socialismo y de toda revolución.

Entre la muchedumbre temática casi inabarcable de la sociología occidental, destacaremos aquí solamente dos motivos, muy importantes para el desarrollo filosófico. Uno de ellos determina la aparición de una ciencia especial, la "psicología de las masas". Su representante más caracterizado, Le Bon, contrapone, brevemente resumido su pensamiento, la psicología de la masa, como la de lo puramente instintivo y bárbaro de la racionalidad, al pensamiento civilizado del individuo. Por tanto, cuanto más influyan las masas en la vida pública, más en peligro se hallarán los resultados del desarrollo cultural de la humanidad. Y, al paso que estas doctrinas llaman a la lucha contra la democracia y el socialismo en nombre de la ciencia, otro destacado sociólogo del período imperialista, Pareto, entona un himno consolatorio inspirado en la misma sociología. Si la historia de todos los cambios sociales —diremos, resumiendo también muy someramente su pensamiento— no es más que el relevo de una *élite* vieja por otra nueva, podemos llegar a la conclusión de que los fundamentos "eternos" de la sociedad capitalista están sociológicamente a salvo y no hay ni que hablar de un tipo fundamentalmente nuevo de la sociedad, de la sociedad socialista. Son los mismos principios que el alemán R. Michels, más tarde partidario de Mussolini, quiso aplicar al movimiento obrero, valiéndose del hecho de la aparición de una burocracia obrera bajo las condiciones del imperialismo, a las que él, naturalmente, no se refiere para nada, con el fin de presentar como un fenómeno sociológico sujeto a leyes el aburguesamiento necesario de todo movimiento obrero.

Una posición especial ocupa en la filosofía y la sociología occidentales G. Sorel. Lenin le llamó una vez, de pasada, "el conocido confusionista". Y con toda razón. En él se mezclan y confunden, en efecto, las premisas y las conclusiones más burdamente contradictorias entre sí. Por sus convicciones ideológicas, Sorel es un pensador netamente burgués, un típico intelectual pequeñoburgués. Acepta, tanto en el terreno económico como en el filosófico, la revisión bernsteiniana de Marx. Rechaza, con Bernstein, la dialéctica interna del desarrollo económico, y principalmente la del capitalismo, como un proceso que conduce necesariamente a la revolución

proletaria; y, en consonancia con ello y siguiendo también a Bernstein, repudia la dialéctica como método filosófico, que sustituye por el pragmatismo de James y, sobre todo, por la intuición bergsoniana. Toma de la sociología burguesa de su tiempo la idea de la irracionalidad del movimiento de masas y, a la par con ella, la concepción de la *élite* de Pareto. Y considera el progreso como una ilusion típicamente burguesa, empleando para ello, en su mayor parte, las argumentaciones de los ideólogos de la reacción.

Y, partiendo de todas estás premisas reaccionarias tomadas del idealismo burgués, dando un ideológico salto mortal auténticamente irracionalista, desarrolla la teoría de la revolución proletaria "pura", el mito de la huelga general, el mito del recurso proletario a la violencia. Es la típica estampa de la rebeldía pequeñoburguesa: Sorel odia y desprecia la cultura de la burguesía, pero sin acertar a desprenderse en ningún punto concreto de su influencia, que determina y preside todo su modo de pensar.

Por eso, cuando su odio y su desprecio pugnan por cobrar expresión, el resultado no puede ser otro que un salto irracionalista a lo totalmente desconocido, a la nada pura. Lo que Sorel llamá "proletario" no es más que la negación abstracta de todo lo burgués, sin contenido concreto alguno. Tan pronto como se pára a pensar, piensa irremediablemente en contenidos burgueses y en formas burguesas. La intuición bergsoniana, el irracionalismo de la *durée reelle,* cobra en él, por tanto, el acento de una utopía de la más acabada desesperación. Y esta carencia abstracta de todo contenido se expresa, cabalmente, en el mito soreliano. Sorel rechaza de antemano toda política y adopta una actitud absolutamente indiferente ante los objetivos y los medios concretos reales de cada huelga particular: la intuición irracionalista, el mito sin contenido forjado por él, se halla totalmente al margen de la realidad social tangible, y no es otra cosa que un salto estático al reino de la nada.

Y en esto reside precisamente la causa de la fascinación ejercida por Sorel sobre una determinada capa de la intelectualidad, bajo el imperialismo; esto y no otra cosa es lo que explica por qué este irracionalismo puede convertir patéticamente el descontento ante la sociedad capitalista en el apartamiento de toda lucha real en contra de ella. Y si el realismo de Sorel no fue más que un episodio, no cabe duda de que no puede considerarse ya como algo puramente episódico el que, al producirse la gran crisis revolucionaria, al final de la primera Guerra Mundial, pudiera este confusionista entusiasmarse simultáneamente por un Lenin, un Mussolini y un Ebert.

El indiferentismo, la falta de orientación, que Politzer reprocha a Bergson aparece en Sorel, formalmente, como una actividad patética, pero sin llegar a superar nunca su verdadera carencia de orientación. Y es evi-

dente que no fue algo puramente casual el hecho de que esta teoría del mito soreliano, tan absolutamente vacío de contenido, ofreciera, por lo menos temporalmente, un punto de apoyo ideológico a Mussolini. Claro está que el confusionismo espontáneamente irracionalista de Sorel se convierte aquí en una consciente demagogia. Pero semejante transformación —y esto es lo importante— pudo llevarse a cabo sin necesidad de una reestructuración esencial en lo tocante al contenido y al método. El mito de Sorel es algo tan exclusivamente emocional y carente de contenido, que podía convertirse sin esfuerzo alguno en el mito demagógicamente explotado por el fascismo. Cuando Mussolini dice: "Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, una pasión. No es necesario que sea una realidad. Lo que le infunde realidad es el hecho de que estimula, da fe e inculca valor", estamos oyendo hablar al mismo Sorel, a través del cual se convierten en vehículo de la ideología fascista el pragmatismo y la intuición bergsoniana.

En el vehículo de un fascismo, ciertamente, que, a pesar de sus horrores, no llegó a alcanzar nunca la significación universal de aquel azote que el hitlerismo fue para el mundo entero. (Es característico, por ejemplo, que el fascismo de Horthy, en Hungría, que tan estrechas concomitancias mantenía con el italiano, tomara su ideología, sin embargo, de la Alemania que entonces se hallaba todavía en la etapa prefascista.) Y es cierto que también en este punto el entronque ideológico de Mussolini con Bergson, James y Sorel fue mucho más tenue y más formal que el que llegó a fraguarse entre Hitler y el irracionalismo alemán. Pero, hechas todas estas reservas, es evidente que este solo hecho ilumina claramente lo que aquí y en lo sucesivo se trata de demostrar, a saber: que no existen posiciones filosóficas "inocentes". Para los efectos de su responsabilidad ante la humanidad es de todo punto indiferente el hecho de que la ética y la filosofía de la historia de Bergson no condujesen directamente en él a consecuencias fascistas, si tenemos en cuenta cómo Mussolini pudo desarrollar a base de su filosofía, sin necesidad de falsearla ni retorcerla, una ideología del fascismo; del mismo modo que no puede alegarse en descargo de Spengler o de Stefan George, como precursores ideológicos de Hitler, el que sus doctrinas no correspondiesen enteramente a los gustos personales del "nacionalsocialismo" ya instaurado. El simple hecho de los entronques y las conexiones aquí señalados debiera ser un importante *discite moniti* (sabed que estáis advertidos) para todo intelectual honrado del mundo occidental. Ello demuestra que allí donde levanta cabeza el irracionalismo, en filosofía, lleva implícita ya, por lo menos, la posibilidad de una ideología fascista, agresivamente reaccionaria. Cuándo, dónde y cómo esta posibilidad —en apariencia inocente— llegue a convertirse en una pavorosa realidad fascista, no puede decirlo ya la filosofía. Pero la conciencia de estos entronques, lejos de embotar el sentido de la respon-

sabilidad de los pensadores, debiera, por el contrario, avisarlo, hacerlo más sensible. Sería engañarse peligrosamente a uno mismo, pura hipocresía, lavarse las manos en protesta de inocencia el querer mirar despectivamente por encima del hombro —en nombre de un Croce o de un James— a la trayectoria seguida por el irracionalismo alemán.

Finalmente, creemos que nuestras consideraciones justifican la conclusión de que, pese a la concatenación espiritual que media entre un Bergson, un Sorel y un Mussolini, el papel dirigente del irracionalismo alemán sigue en pie, intacto. La Alemania de los siglos XIX y XX es el país "clásico" del irracionalismo, el terreno propicio para que la filosofía irracionalista se desarrollara en sus formas más variadas y más extensas, razón por la cual el panorama de esta filosofía alemana encierra las mayores enseñanzas y debe estudiarse a la manera como Marx estudió el capitalismo en Inglaterra, para conocerlo en toda su extensión.

Estamos convencidos de que este hecho constituye uno de los lados más bochornosos de la historia alemana. Y hay que estudiarlo a fondo, precisamente para que los alemanes se sobrepongan radicalmente a él e impidan enérgicamente su supervivencia o su reaparición. El pueblo de Durero y de Thomas Münzer, de Goethe y de Carlos Marx tiene tantas cosas grandes en su pasado y contempla perspectivas tan grandiosas para su futuro, que no debe asustarse de ajustar implacablemente las cuentas a un ayer peligroso y a una herencia dañina y amenazadora. En este doble sentido —ante Alemania y ante el mundo—, pretende ser este libro una advertencia para todo intelectual honrado.

Budapest, noviembre, 1952.

CAPÍTULO I

Acerca de algunas características del desarrollo histórico de Alemania

EL DESTINO, la tragedia del pueblo alemán, hablando en términos generales, consiste en haber llegado demasiado tarde en el proceso de desarrollo de la moderna burguesía. Pero esta afirmación, formulada en términos sobradamente generales, necesita ser concretada históricamente. Los procesos históricos son extraordinariamente complicados y contradictorios, y no puede decirse que el llegar demasiado pronto sea, de por sí, más beneficioso que el llegar demasiado tarde, o viceversa. Basta con echar un rápido vistazo a las revoluciones democrático-burguesas para darse cuenta de que si, por una parte, el pueblo inglés y el francés le llevaron una gran delatera al pueblo alemán por haber ventilado sus revoluciones democrático-burguesas ya en el siglo XVII, el primero, y a fines del XVIII el segundo, por otra parte fue precisamente el retraso de su desarrollo capitalista lo que permitió al pueblo ruso encauzar su revolución democrático-burguesa por los derroteros de la revolución proletaria, sustrayéndose con ello a los sufrimientos y a los conflictos que todavía hoy tiene que afrontar el pueblo alemán. Hay que tener en cuenta, por tanto, donde quiera que el problema se plantee, la interdependencia concreta de las tendencias histórico-sociales; pero, hecha esta salvedad, se llega a la conclusión de que, en lo tocante a la historia actual —contemporánea— de Alemania, el factor decisivo reside, efectivamente, en el retraso del desarrollo del capitalismo, con todas sus consecuencias sociales, políticas e ideológicas.

Los grandes pueblos europeos se constituyeron como naciones a comienzos de la época moderna. Plasmaron su unidad territorial como naciones, sobreponiéndose a la dispersión feudal. Surgió en ellas una economía nacional única, que encuadraba a todo el pueblo y a una cultura nacional única, a pesar de la división en clases. En el desarrollo de la clase burguesa, en su lucha contra el feudalismo, vemos actuar a la monarquía absoluta por doquier, transitoriamente, como el órgano ejecutivo de esta unificación.

Alemania siguió, en este período de transición, otro camino, el camino contrario. Lo que no quiere decir, en modo alguno, que pudiera sustraerse a todas las necesidades impuestas por el desarrollo general de la Europa capitalista, para desarrollarse como nación por caminos absolutamente propios y peculiares, como han sostenido los historiadores reaccionarios y, a la zaga de ellos, los fascistas. Como con frase tan expresiva dijo el

joven Marx, Alemania "compartió los *dolores* de este desarrollo, sin llegar a participar de sus beneficios, de su satisfacción parcial". Apreciación a la que añade la siguiente profética perspectiva: "Así, pues, Alemania se hallará una buena mañana al nivel de la decadencia europea, antes de haberse elevado nunca hasta el nivel de la emancipación de Europa."

Aunque es cierto que la minería, la industria y las comunicaciones se desarrollaron considerablemente en la Alemania de fines de la Edad Media y comienzos de la época moderna, no cabe duda de que su desarrollo fue más lento que en Inglaterra, Francia u Holanda. Engels señala como uno de los factores esenciales desfavorables del desarrollo de Alemania, en aquella época, el hecho de que los diferentes territorios del país se hallaran menos aglutinados por intereses económicos comunes que las partes de los grandes países cultos del occidente de Europa. Así, por ejemplo, los intereses comerciales de la Hansa en el Mar del Norte y en el Mar Báltico no guardaban apenas relación con los intereses de las ciudades comerciales del sur y el centro de Alemania. En estas circunstancias, tenía que resultar, por fuerza, catastrófico el desplazamiento de las rutas comerciales como consecuencia del descubrimiento de América y del camino marítimo hacia la India, que trajo como resultado la anulación del comercio de tránsito por Alemania. Precisamente por los años en que la Europa occidental, aunque también allí las luchas de clases se ventilaran bajo consignas religiosas, abrazaba resueltamente el camino del capitalismo, de la fundamentación económica y el despliegue ideológico de la sociedad burguesa, vemos cómo en Alemania se mantiene en pie todo lo que hay de miserable en las formas de transición de la Edad Media a la época moderna. Y este carácter retardatorio, pantanoso, de la reacción que en Alemania se manifiesta, se acentúa todavía más por virtud de los elementos que deja tras sí, como poso, el contenido social de esta transición: como resultado de la transformación de los grandes señoríos feudales en un absolutismo de miniatura (sin su faceta progresiva, la de servir de comadrona de la burguesía y ayudar a su fortalecimiento) y de las formas acentuadas en la explotación de los campesinos, que en Alemania provocan también una ola de vagabundos, un vasto sector de existencias socialmente desarraigadas, como en el proceso de la acumulación originaria de los países del occidente, pero sin que de estos elementos puedan salir los plebeyos preproletarios por la falta de manufacturas, lo que hace que las vidas desarraigadas sigan siendo vidas de lumpenproletarios, es decir, material humano bueno para ser enrolado en la soldadesca y en el bandolerismo.

Todos estos motivos dan como resultado que las grandes luchas de clases de comienzos del siglo XVI, en Alemania, tengan un carácter completamente distinto y, sobre todo, se traduzcan en consecuencias absolutamente diferentes que en los países occidentales. Desde el punto de vista

ideológico, esto significa, entre otras cosas, que el movimiento humanista, en Alemania, contribuye mucho menos que en estos otros países al nacimiento de una conciencia nacional; y su influencia es también mucho menor en lo que se refiere al desarrollo de una lengua nacional escrita común. Lo característico de la situación de Alemania, en la época a que nos referimos y de un modo general, es el hecho de que la corriente ideológico-religiosa de la transición de la Edad Media a la época moderna predomina muy marcadamente sobre el humanismo secular, cobrando además —y esto es extraordinariamente importante— una forma social rezagada. La idea de que el movimiento religioso de la Reforma se halla íntimamente relacionado con el proceso histórico del capitalismo no es, ni mucho menos, patrimonio exclusivo de los marxistas, sino que constituye moneda circulante y hasta un lugar común entre los sociólogos burgueses, desde Max Weber y Troeltsch. Sin embargo, la forma occidental, calvinista de la Reforma se convirtió en bandera de las primeras grandes revoluciones burguesas, las de Holanda e Inglaterra, en la ideología predominante del primer período del auge capitalista, al paso que, en Alemania, al imponerse el luteranismo, predicó y transfiguró religiosamente la sumisión al absolutismo de los pequeños Estados, dando un fondo espiritual, una base moral, al atraso económico, social y cultural de Alemania.

Como es natural, este desarrollo ideológico no es más que el reflejo espiritual de aquellas luchas de clases que decidieron de la existencia y la trayectoria del desarrollo de Alemania a lo largo de varios siglos. Nos referimos a las que culminaron en la guerra de los campesinos de 1525. La importancia que esta revolución, y particularmente su derrota, habría de tener para el destino de Alemania contribuye a esclarecer desde otro ángulo aquella situación económica general a que acabamos de referirnos. Todas las grandes sublevaciones campesinas de finales de la Edad Media son movimientos de doble carácter: de una parte, luchas defensivas, batallas de repliegue de los elementos campesinos todavía encuadrados dentro del feudalismo, que pugnan por recobrar las posiciones de la "edad de oro" de la transición, irremediablemente perdidas en el terreno económico por el desencadenamiento de las fuerzas de producción del capitalismo, y, de otra parte, escaramuzas más o menos prematuras en descubierta de las futuras revoluciones democrático-burguesas.

La especial situación de Alemania, ya descrita, hizo que en la guerra de los campesinos alemanes se destacasen con más fuerza que en otros casos los dos aspectos de todas las revueltas campesinas (para poner de relieve los factores progresivos, basta con referirse al programa de Wendel Hippler con respecto a la reforma del Imperio o al movimiento plebeyo capitaneado por Thomas Münzer) y, a la par con ello, que la derrota acarrease consecuencias catastróficas irreparables. La revolución campesina pretendió llevar a cabo lo que el Imperio era incapaz de realizar: la

unificación de Alemania, la liquidación de las tendencias centrífugas, absolutistas-feudales, cada vez más acentuadas. Y la derrota de los campesinos no podía por menos de vigorizar todavía más estas fuerzas. El particularismo puramente feudal fue sustituido por un feudalismo modernizado: los pequeños príncipes, como vencedores y usufructuarios de las luchas de clases, fueron los encargados de estabilizar la desmembración de Alemania. Y así, como consecuencia de la derrota de la primera gran ola revolucionaria (de la Reforma y de la guerra de los campesinos), lo mismo que Italia por otras razones, Alemania se vio convertida en un impotente conglomerado de pequeños Estados formalmente independientes y, como tal, en objeto o botín de la política del mundo capitalista a la sazón naciente, de las grandes monarquías absolutas. Los poderosos Estados nacionales (España, Francia, Inglaterra), la dinastía de los Habsburgos en Austria, de vez en cuando, *transitoriamente*, *algunas grandes* potencias incipientes como Suecia y, desde el siglo XVIII, la Rusia zarista, disponen a su antojo acerca de los destinos del pueblo alemán. Y, como Alemania, objetivo de la política de estos países, es, al mismo tiempo, un botín útil para ellos, procuran mantener la desmembración nacional del país.

Alemania, convertida en campo de batalla y en víctima de los intereses en pugna de las grandes potencias europeas, se hunde política, económica y culturalmente. Esta decadencia general no se manifiesta solamente en el empobrecimiento general y en la devastación del país, en el rezagamiento de la producción agrícola e industrial, en el retroceso de las ciudades un día florecientes, sino también en la fisonomía cultural de todo el pueblo alemán. Alemania no tomó parte en el gran auge económico y cultural de los siglos XVI y XVII; sus masas, incluyendo las de la naciente intelectualidad burguesa, quedaron muy a la zaga del desarrollo de los grandes países civilizados.



Las razones de esto son, sobre todo, de orden material. Pero éstas determinan también, a su vez, algunas de las características ideológicas de la trayectoria de Alemania. En primer lugar, la extraordinaria mezquindad, la estrechez, la falta de horizontes de la vida en los pequeños principados alemanes, comparada con la de Inglaterra o Francia. En segundo lugar —y en estrecha relación con ello— la supeditación mucho mayor y más tangible de los súbditos al monarca y a su aparato burocrático y el margen objetivo mucho más estrecho que ello deja para una actitud ideológica de oposición o simplemente crítica. A esto hay que añadir que el luteranismo (y, más tarde, el pietismo, etc.), reduce todavía más, subjetivamente, este margen, convierte la sumisión externa en servilismo interior e inocula, así, aquella mentalidad de súbditos que Federico Engels llamaba la actitud "lacayuna". Estamos, naturalmente, ante una relación de interdependencia, pero en ella va reduciéndose aquel margen, tanto en lo objetivo como en lo subjetivo. Esto explica por qué los alemanes no to-

man parte tampoco en movimientos revolucionarios burgueses llamados a sustituir la forma de gobierno de la monarquía absoluta, aún no alcanzada para una Alemania unida, por otra forma de Estado más alta y a tono con un desarrollo más progresivo del capitalismo. Los pequeños Estados, cuya existencia conservan artificialmente las grandes potencias rivales, sólo pueden existir como soldadesca de estas grandes potencias y, para imitar exteriormente a sus grandes modelos, se nutren de la más despiadada y retardataria explotación del pueblo trabajador.

En un país así no puede surgir, naturalmente, una burguesía rica, independiente y poderosa, ni una intelectualidad progresiva y revolucionaria, a tono con su desarrollo. Burguesía y pequeña burguesía, en Alemania dependen económicamente de las cortes mucho más que en cualquier otro país de la Europa occidental, y esto hace que se incube en ellas un servilismo, una mezquindad, una bajeza y un carácter miserable de los que apenas podríamos encontrar paralelo en la Europa de aquel entonces. Y el estancamiento del desarrollo económico hace que no lleguen a desarrollarse en Alemania, o sólo de un modo muy débil, aquellos sectores plebeyos que quedan al margen de la jerarquía feudal de los estamentos y que forman las fuerzas propulsoras más importantes en las revoluciones de la naciente época moderna. Todavía en la guerra de los campesinos los veíamos desempeñar un papel decisivo, bajo la dirección de Thomas Münzer; pero, al llegar esta época, forman ya, allí donde existen, una capa servil de la sociedad, corrompida y hundida en la sima del lumpenproletariado. Es cierto que la revolución burguesa alemana de comienzos del siglo XVI sentó los fundamentos ideológicos para la cultura nacional, por medio de la lengua escrita moderna, común a todo el país. Pero hasta la misma lengua alemana degenera, se acartona y barbariza, en el período de esta profundísima degradación nacional.

Alemania no comienza a reponerse económicamente hasta llegar al siglo XVIII, principalmente en su segunda mitad. Paralelamente con ello, vemos cómo se produce un fortalecimiento económico y cultural de la clase burguesa. Sin embargo, la burguesía, aun ahora, dista mucho de ser lo bastante fuerte para borrar los obstáculos que se interponen ante la unidad nacional, ni siquiera para formular políticamente, de un modo serio, esta aspiración. Pero, con todo, comienza a sentirse de un modo general el estado de atraso, despierta el sentimiento nacional, el anhelo de la unidad nacional crece de un modo incontenible, aunque sin servir de base, ciertamente, a la formación de agrupaciones políticas con determinado programa, siquiera fuese en un plano local.

No obstante, vemos cómo en los pequeños Estados absolutistas-feudales se hace sentir cada vez con más fuerza la necesidad económica de aburguesarse. Comienza a destacarse aquel compromiso de clase entre la nobleza y la pequeña burguesía, bajo el predominio de la primera, en que Engels

veía, todavía por los años cuarenta del siglo XIX, la signatura social del *statu quo* en Alemania. Este compromiso reviste la forma de la burocratización, que se convierte también aquí, como en todos los países de Europa, en una forma transitoria de la liquidación del feudalismo, de la lucha de la burguesía por el poder del Estado.

Cierto es que también este proceso de la atomización de Alemania se desenvuelve en pequeños Estados casi siempre importantes y bajo formas muy miserables, y la transacción a que se llega entre la nobleza y la pequeña burguesía consiste, sustancialmente, en que la primera ocupe los altos puestos de la burocracia y la segunda se contente con los bajos. Pero, por muy mezquinas y rezagadas que sean las formas que reviste la vida social y política, no cabe duda de que la burguesía alemana comienza a luchar por el poder, por lo menos en el plano ideológico. Sobreponiéndose al aislamiento en que se hallaba con respecto a las corrientes progresivas occidentales, toma contacto, ahora, con la Ilustración inglesa y francesa, se la asimila e incluso la desarrolla, en ciertos aspectos, por cuenta propia.

En estas condiciones, le toca a Alemania vivir el período de la Revolución francesa y el de Napoleón. Los grandes acontecimientos de este período, en el que, desde un punto de vista político, el pueblo alemán sigue siendo el palenque de las coaliciones de potencias en pugna, del moderno mundo burgués que alborea en Francia y de las potencias absolutistas-feudales de la Europa central y oriental coaligadas contra ese mundo y sostenidas por Inglaterra, vienen a acelerar de un modo extraordinario el desarrollo y el grado de conciencia de la clase burguesa y encienden con mayor fuerza que nunca el anhelo de la unidad nacional. Pero, al mismo tiempo, se manifiestan ahora de un modo más acusado aún que antes las consecuencias políticamente fatales de la desmembración. En Alemania no existe aún —objetivamente— una política nacional única. Importantes sectores de vanguardia de la intelectualidad burguesa (Kant, Herder, Bürger, Hegel, Hölderlin y otros) aclaman con entusiasmo la Revolución francesa. Y ciertos testimonios de la época, como por ejemplo los relatos de viaje de un Goethe, demuestran que este entusiasmo no se circunscribía, en modo alguno, a los representantes más destacados y conocidos de la burguesía, sino que sus raíces penetraban en amplios sectores de esta misma clase. Pero, a pesar de ello, el movimiento democrático revolucionario no pudo extenderse ni siquiera a la parte de Alemania más desarrollada, o sea al Occidente. Aunque Maguncia se adhirió a la República francesa, se la dejó completamente aislada y cayó en manos del ejército austriaco-prusiano, sin que su caída despertase el menor eco en el resto de Alemania. El dirigente del levantamiento de Maguncia, Georg Forster, figura importante como investigador y humanista, murió en el destierro, en París, olvidado e ignorado.

Este desgarramiento vuelve a repetirse, en proporciones todavía mayores, al llegar el período napoleónico. Napoleón logró encontrar partidarios y aliados en el occidente y el sur de Alemania, y en parte también en la Alemania central (en Sajonia). Y se dio cuenta de que esta alianza —la Confederación del Rin— sólo podría llegar a adquirir cierta vitalidad a condición de que se encauzase, por lo menos, la *liquidación* del feudalismo en los Estados adheridos a ella. Esta obra se lleva a cabo, en efecto, en gran escala, en los territorios del Rin, y en proporciones mucho más modestas en los demás Estados de la Confederación renana. Hasta un historiador tan reaccionario y chovinista como Treitschke se ve obligado a reconocer, hablando de las tierras del Rin: "El viejo orden había quedado destruido hasta en sus últimos vestigios, haciendo imposible toda restauración; y no tardó en desaparecer hasta el recuerdo de los tiempos de los pequeños Estados. La historia que realmente vive en los corazones de la generación renana que crece y se desarrolla data de la entrada de los franceses."

Pero, como el poder de Napoleón no bastaba para convertir a toda Alemania en una dependencia del Imperio francés, lo único que con ello se consiguió fue acentuar y ahondar todavía más la desmembración nacional. Los extensos sectores del pueblo sentían la dominación napoleónica como una humillante opresión extranjera, contra la que se desató, sobre todo en Prusia, un movimiento popular de carácter nacional, que culminó en las llamadas guerras de liberación.

A esta desmembración política de Alemania corresponde su desmembración ideológica. Los ideólogos progresivos más descollantes de la época, sobre todo un Goethe y un Hegel, no recatan sus simpatías por la unificación napoleónica de Alemania, por la liquidación de los vestigios feudales a cargo de Francia. Y a la problemática interior de semejante concepción responde el hecho de que el concepto de nación palidezca, en estos pensadores, hasta convertirse en un concepto puramente cultural, como se revela con mayor claridad que en ningún otro lugar en la *Fenomenología del espíritu.*

Y no menos contradictoria era la ideología de los dirigentes políticos y militares de las guerras de liberación, quienes aspiraban a ver nacer la nación alemana por la vía del levantamiento de Prusia, sacudiendo ésta el yugo francés mediante la alianza con Austria y Rusia. Los Stein, los Scharnhorst y los Gneisenau pretendían introducir en Prusia las conquistas sociales y militares de la Revolución francesa, convencidos de que sólo podría hacer frente a Napoleón un ejército organizado sobre tales bases. Pero no sólo querían implantar esas innovaciones sin pasar por la revolución, sino que aspiraban además a acomodar el Estado prusiano, reformado por ellos, por medio de un compromiso de estamentos, a los restos feudales y a las clases que los representaban, económica e ideológicamente.

Y esta adaptación al atraso de Alemania, adaptación forzada y transfigurada ideológicamente por quienes colaboraban en ella, daba como resultado, de una parte, el que el anhelo de liberación nacional y de unidad nacional se trocase en su espíritu, frecuentemente, en un estrecho chovinismo, en una ciega y mezquina francofobia, mientras, de otro lado, no hacía germinar ninguna ideología inspirada verdaderamente por la libertad entre las masas puestas en movimiento. En particular, porque era inevitable que estas masas se aliasen también con aquellos sectores del romanticismo reaccionario que concebían la lucha contra Napoleón como la lucha por la restauración total del orden anterior a la Revolución francesa. Y estas contradicciones no podrían por menos de manifestarse también, de un modo natural, en el exponente filosófico de esta tendencia, en el Fichte de los años posteriores, aunque justo es reconocer que, en lo político y en lo social, este pensador era bastante más radical que muchos de los dirigentes políticos y militares del movimiento nacional.

Pese a la profunda escisión que se advierte en la dirección espiritual y política del pueblo alemán y al extenso desconcierto ideológico que se percibe en cuanto a las metas y a los métodos de la lucha por la unidad nacional, vemos que, al llegar este período, la unidad nacional se erige —por vez primera desde la guerra de los campesinos— en objetivo de las aspiraciones de un gran movimiento de masas, que abarca a importantes y extensos sectores de la nación alemana. Con lo cual —para decirlo con las palabras con que Lenin lo formuló claramente, por vez primera— el problema de la unidad nacional pasaba a ser el problema central de la revolución burguesa en Alemania.

Si nos fijamos en la historia de Alemania durante el siglo XIX, nos convenceremos a cada paso de la verdad y la justeza de las palabras de Lenin. La lucha por la unidad nacional preside, en efecto, todo el desarrollo político e ideológico de Alemania, en el siglo XIX. Y la forma especial en que este problema encontró, al cabo, su solución imprimió su sello particular a todo el espíritu alemán, desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días.

En esto reside lo que hay de sustancialmente peculiar y característico en el desarrollo de Alemania, y no resulta difícil darse cuenta de que este eje en torno al cual gira todo no es otra cosa que una consecuencia del retraso que Alemania lleva en su desarrollo capitalista. Los otros grandes pueblos de Occidente, especialmente Inglaterra y Francia, habían alcanzado ya su unidad nacional bajo la monarquía absoluta; es decir, la unidad nacional había sido, en ellos, uno de los primeros resultados de las luchas de clases entre la burguesía y el feudalismo. Por el contrario, en Alemania, la revolución burguesa tiene que comenzar conquistando esta unidad nacional, colocando sus cimientos. (Sólo Italia hubo de pasar por una trayectoria parecida; y también las consecuencias espi-

rituales muestran, a pesar de la diversidad que por lo demás media entre la historia de uno y otro pueblo, cierta afinidad, que se ha manifestado con especial fuerza, precisamente, en el más reciente pasado.) Circunstancias históricas especiales, que no es posible analizar aquí más de cerca, explican que también en Rusia se realizara la unidad nacional bajo la égida de la monarquía absoluta; y la trayectoria del movimiento revolucionario en Rusia, de las revoluciones rusas, señala asimismo todas las importantes consecuencias, radicalmente distintas de las observadas en Alemania, que se desprenden de esta situación.

En consonancia con esto, vemos que en los países que habían alcanzado ya la unidad nacional como resultado de las luchas de clases libradas en una etapa anterior, bajo la monarquía absoluta, la revolución democrático-burguesa tiene como misión, *simplemente,* el dar cima a esta obra, limpiando el Estado nacional, en mayor o menor medida, de los vestigios feudales y absolutistas-burocráticos todavía existentes y haciéndolo apto así, para los fines de la sociedad burguesa. Fue lo que se hizo en Inglaterra mediante la reconstrucción gradual de las antiguas instituciones nacionales y en Francia con la transformación revolucionaria del carácter burocrático-feudal de la maquinaria del Estado, sin que las fuertes recaídas que se advierten, por supuesto, en los períodos de reacción lleguen a perturbar o a poner en peligro la unidad nacional ya instaurada. Sobre esta base, dispuesta por largos siglos de luchas de clases, las revoluciones democrático-burguesas tienen la ventaja de que la coronación de la unidad nacional, su adaptación a las necesidades de la moderna sociedad burguesa, puede combinarse, así orgánicamente, y fecundarse, con la lucha revolucionaria contra las instituciones económicas y sociales del feudalismo (no en vano el problema campesino ocupa el centro de la revolución burguesa, así en Francia como en Rusia).

Fácilmente se comprende que, al plantearse de otro modo el problema central de la revolución democrático-burguesa en Alemania, tenía que traer consigo todo un cúmulo de circunstancias desfavorables. La revolución alemana veíase obligada a arrancar de cuajo instituciones que en Francia, por ejemplo, habían ido siendo minadas y socavadas por varios siglos de luchas de clases; y tenía qué instaurar de golpe, de la noche a la mañana, órganos e instituciones nacionales que en Inglaterra o en Rusia habían sido producto de un proceso histórico de varios siglos de duración.

Todo lo anterior no sólo hace que sea más difícil la solución del problema objetivo; el planteamiento revolucionario del problema central repercute, además, desfavorablemente sobre la posición de las diferentes clases ante este problema y crea constelaciones de fuerzas que vienen a entorpecer la marcha de la revolución democrático-burguesa por cauces radicales. Nos limitaremos a señalar aquí, a título de ilustración, entre

los más importante, algunos de estos aspectos. En primer lugar, se borra en muchos puntos la nítida contraposición entre los restos feudales (la monarquía y su aparato, y la nobleza) y la burguesía, puesto que cuanto más vigoroso es el desarrollo capitalista, más viva es también la necesidad de realizar —en su sentido propio, claro está— la unidad nacional, incluso por parte de las clases interesadas en el mantenimiento de los vestigios del feudalismo. Basta pensar, a propósito de esto, ante todo, en el papel que Prusia desempeñó en la creación de la unidad nacional alemana. La existencia especial de Prusia constituyó siempre, objetivamente, el mayor de los obstáculos para la verdadera unidad nacional y, sin embargo, esta unidad se lleva a cabo gracias a las bayonetas prusianas. Y, desde las guerras de liberación hasta la creación del Imperio alemán, no dejó de torturar a los revolucionarios burgueses la pregunta desconcertante y desorientadora de si la unidad nacional se alcanzaría con ayuda del poder militar de Prusia o, por el contrario, mediante su destrucción. Desde el punto de vista del desarrollo democrático de Alemania, no cabe duda de que el segundo camino habría sido el más favorable. Pero, para ciertos sectores decisivos de la burguesía alemana, especialmente para la de Prusia, ofrecíase el camino más cómodo del compromiso de clases, que permitía sustraerse a las consecuencias plebeyas extremas de la revolución democrático-burguesa y les brindaba, por tanto, la posibilidad de alcanzar sus objetivos económicos sin necesidad de revolución, aunque fuese a costa de renunciar a la hegemonía política en el nuevo Estado.

Y esta misma situación desfavorable se revela también dentro del campo de la burguesía. La unidad nacional como problema central de la revolución hace de la hegemonía de la gran burguesía, que propende siempre y donde quiera a las componendas de clases, algo más sencillo y menos expuesto a peligros que en la Francia del siglo XVIII y en la Rusia del XIX. La movilización de las masas pequeño-burguesas y plebeyas contra los manejos capituladores de la gran burguesía se hace, en Alemania, mucho más difícil. Entre otras razones, porque el postulado de la unidad nacional como problema central de la revolución burguesa presupone por parte de las masas plebeyas un grado de conciencia y de sensibilidad mucho más alto que el problema campesino, por ejemplo, en el que saltan incomparablemente más a la vista las contradicciones económicas entre las diversas clases, lo que las coloca de bulto, por así decirlo, ante los ojos de las masas plebeyas.

La unidad nacional, como problema central, encubre muchas veces, por su naturaleza puramente política en apariencia, los problemas económicos directa e indirectamente asequibles, que yacen ocultos detrás de las diversas posibilidades de solución encerradas en aquel principio. La posibilidad de que el patriotismo revolucionario se trueque en chovinismo contrarrevolucionario es más factible aquí que en otras transformaciones democrá-

tico-burguesas, tanto más cuanto que la tendencia al compromiso de clases por parte de la gran burguesía y el bonapartismo bismarckiano que surge después de 1848 se mueven conscientemente en esa dirección. Ahora bien, *antes* de la conquista de la unidad nacional, a las masas les resulta más difícil, en esos casos, desenmascarar tales maniobras que en los Estados en los que estos manejos vienen realizándose como algo evidente desde hace siglos. Y esta tendencia a encubrir la realidad cobra forma objetiva en el hecho de que la lucha por la unidad nacional —mientras los Estados particulares que cubren el territorio de Alemania no desaparecen en la unidad, lo que, naturalmente, constituye el final y no el comienzo del proceso— se presenta bajo el ropaje de un problema de política exterior, tanto en las relaciones entre los diversos Estados particulares como en las de éstos con las grandes potencias de fuera, las que, en virtud de la trayectoria seguida hasta ahora por Alemania, consideran legítimo inmiscuirse en los asuntos interiores del país. Y huelga decir que siempre se encuentran pretextos plausibles para mantener a las masas, incluso a veces a las masas de sentimientos democrático-revolucionarios, alejadas de estas decisiones de "política exterior", envolviéndolas en las redes de un ciego chovinismo (francofobia de 1870).

Esta situación presupone, además, una capacidad mucho mayor para penetrar en las condiciones de la política exterior que cualesquiera otros problemas centrales de las revoluciones burguesas. Claro está que en toda revolución democrática existe una trabazón entre la política exterior y la interior. Pero en la Revolución francesa, por ejemplo, a las masas plebeyas les era incomparablemente más fácil percatarse de que las intrigas de la corte con las potencias feudal-absolutistas extranjeras ponían en peligro la revolución, que a las masas alemanas, en los días de la revolución de 1848, darse cuenta de las verdaderas relaciones existentes entre la unidad nacional y la política exterior y comprender, sobre todo, que para conquistar la unidad nacional habría sido necesario establecer una guerra revolucionaria contra la Rusia zarista, como Marx lo proclamaba con una gran claridad e incansablemente desde las columnas de la *Nueva Gaceta Renana.* Y esta dificultad, y con ella la hegemonía de la gran burguesía, entre otros caminos por el de las componendas de clase, por la senda de la traición contra la revolución democrática, se ve fortalecida todavía más por el hecho de que el peligro con que se enfrenta toda revolución burguesa, a saber, el de que las guerras nacionales de independencia se truequen en guerras de conquista, se presenta aquí más inminente y preñado de mayores consecuencias para la política interior que en las revoluciones burguesas de otro tipo.

Todas estas razones hacen que, en Alemania, las masas se hallen expuestas más rápida e intensivamente a la influencia de la propaganda

chovinista que en otros países. Y la celeridad con que el legítimo y revolucionario entusiasmo nacional se trueca aquí en un chovinismo reaccionario permite a los junkers aliados a la monarquía y a la gran burguesía defraudar más fácilmente a las masas en la política interior, a la par que arrebatar a la revolución democrática sus aliados más importantes. Así pudo la burguesía alemana, en 1848, explotar en un sentido reaccionario-chovinista el problema polaco, sin que las masas plebeyas consiguieran —pese a las oportunas y certeras advertencias de la *Nueva Gaceta Renana*— poner coto a esas tendencias y convertir a los polacos, de aliados potenciales de la Alemania revolucionaria, en aliados efectivos suyos en la guerra contra las potencias de la reacción, dentro de Alemania y en el plano internacional.

Este conjunto de circunstancias desfavorables, obra de la dispersión nacional en que Alemania se encontraba al ponerse a la orden del día la revolución democrático-burguesa, se manifiesta, en cuanto al factor subjetivo de la revolución, en el hecho de que tanto la burguesía como la pequeña burguesía, las masas plebeyas y el proletariado, entren sin la preparación necesaria en la palestra de la revolución. La fragmentación del país en una trama de pequeños Estados resultó extraordinariamente nociva para la educación revolucionario-democrática de las capas bajas del pueblo, para el desarrollo de las tradiciones revolucionario-democráticas entre las masas plebeyas. Toda su experiencia política se reducía a la suministrada por las pequeñas y mezquinas luchas locales dentro de los estrechos marcos de los diminutos Estados. Los intereses generales de la nación flotaban por encima de estas luchas en el plano de lo abstracto, y ello les permitía trocarse fácilmente en simples frases. Y esta actitud fraseológica de los ideólogos burgueses que llevaban la batuta, cuya manifestación más palpable y elocuente eran los debates de la Dieta Nacional de Francfort, podía derivarse con harta facilidad —consciente o inconscientemente— por los derroteros reaccionarios.

A agudizar esta situación contribuía también el hecho de que el centro del movimiento político y democrático de Alemania, a comienzos del siglo XIX, fuesen los pequeños Estados democráticos del sur, lo que hacía que fueran precisamente las tendencias democráticas las que se hallasen más fuertemente impregnadas de aquellos elementos mezquinos, farisaicos y fraseológicos. La Renania, la región más adelantada de Alemania tanto en lo económico como en lo social, aunque formaba parte de Prusia, constituía una especie de cuerpo extraño dentro de ella, se hallaba lejos del centro de las decisiones políticas, del Berlín cortesano y pequeñoburgués y, habiendo destruido allí la dominación napoleónica los últimos restos del feudalismo, se movía por intereses inmediatos muy distintos de los que animaban a las partes rezagadas de la verdadera Prusia, que seguía conservando su estructura marcadamente feudal.

Y aún vino a acentuar todavía más estas circunstancias desfavorables otra de orden táctico: la de que la revolución democrático-burguesa, debido a la diseminación nacional del país, no pudiera contar con un centro desde el que se decidiera todo, como para Francia, por ejemplo, lo había sido París, en el siglo XVIII. Las grandes potencias reaccionarias, Prusia y Austria contaban con un poder burocrático y militar concentrado. Las fuerzas revolucionarias, por el contrario, se hallaban más que dispersas. La Asamblea Nacional celebraba sus sesiones en Francfort, Colonia era el centro de la democracia revolucionaria. Las luchas decisivas libradas en Berlín y en Viena seguían un curso espontáneo, carentes de una clara dirección ideológica, y después de las derrotas infligidas al movimiento democrático en las capitales, no resultó difícil aplastar también, una por una, las acciones que surgieron en Dresde, en el Palatinado, en Basilea y en otros lugares.

Todos estos factores determinaron la suerte de la revolución democrática en Alemania, no sólo en lo tocante a la unidad nacional, sino en todos los terrenos en que se hacía necesaria la abolición de las supervivencias feudales. No en vano Lenin señala este camino como típico desde el punto de vista internacional, como un camino desfavorable para el nacimiento de la sociedad burguesa; como el camino "prusiano", así lo llama él. Y este pronunciamiento de Lenin no debe entenderse referido solamente a la cuestión agraria en sentido estricto, sino que se extiende a todo el desarrollo del capitalismo y a la supraestructura política que presenta en la moderna sociedad burguesa de Alemania.

Las supervivencias feudales, incluso en Alemania, podían entorpecer, pero no impedir el desarrollo espontáneo de la producción capitalista. (Ya el bloqueo continental de Napoleón había provocado cierto auge capitalista en Alemania.) Pero este desarrollo espontáneo del capitalismo alemán no surgió en el período manufacturero, como en Inglaterra o en Francia, sino en la época del verdadero capitalismo, del capitalismo moderno. Y la burocracia feudal-absolutista de los pequeños Estados alemanes, principalmente la de Prusia, se ve obligada a intervenir, activamente y a la cabeza, en apoyo del desarrollo capitalista.

Cierto es que esta intervención se llevó a cabo, muchas veces, y precisamente en las cuestiones decisivas, muy en contra de su voluntad y casi siempre sin la menor visión del verdadero alcance de lo que estaba sucediendo, con su ayuda y bajo su iniciativa. Esto se ve muy claramente en el modo como describe Treitschke la implantación de la Unión aduanera alemana, sobre todo si se tiene en cuenta que la versión de este historiador es especialmente instructiva, ya que tiende siempre a idealizar la previsión política y los designios nacionales del gobierno de los Hohenzollern.

"Y este desarrollo se produjo, en buena parte —dice Treitschke—, con-

tra la voluntad de la misma Corona prusiana, bajo la acción de una fuerza natural interior. Nada más lejos del propósito de Federico Guillermo III que el preparar el terreno para la separación de Austria, por medio de la Unión aduanera, pues este monarca veía en el dualismo un sistema beneficioso para la patria; fue la naturaleza misma de las cosas la que, en definitiva, condujo a este resultado. Y se formó, así, una verdadera Alemania, unida por la comunidad de los intereses económicos, mientras que en Francfort, lo mismo que antes en Regensburgo, no imperaba más que la teoría. También Federico Guillermo IV era austrófilo, sentía mayor entusiasmo por Austria que por su propio Estado; y, sin embargo, bajo su reinado, siguió inconteniblemente su curso la fusión de intereses de los Estados alemanes, con excepción de Austria, con Prusia. Aunque después de 1851 los Estados del centro de Alemania habrían destruido de buena gana a Prusia, ninguno se atrevió a hacer saltar la Liga aduanera, pues ya no podían deshacerse de estos lazos."

Lo más interesante de esta exposición es su irracionalismo, rayano en la mística: el desarrollo del capitalismo alemán, el hecho de que éste *haga valer sus intereses más* elementales y la *incomprensión* y la *incapacidad* de los pequeños Estados monárquicos y de la monarquía prusiana para estimular este proceso: todo ello es presentado por el historiador que acabamos de citar como una especie de tragedia del destino. Este punto de vista no sería demasiado importante, sin embargo, si sólo caracterizara a un historiador como Treitschke. Pero éste no es, aquí, más que un exponente espiritual bastante fiel de la manera general de pensar de los alemanes; mientras que las naciones que han conquistado, luchando, su forma política actual ven en éste el resultado de sus propios esfuerzos, los alemanes tienden a considerar su existencia nacional como un regalo misterioso de los altos poderes irracionales.

Pero el "camino prusiano" del desarrollo de Alemania lleva aparejadas, además, consecuencias directas e inmediatas. En efecto, este modo de nacer la unidad económica del país hizo que, en amplios sectores capitalistas, se manifestara desde el primer momento una actitud de supeditación con respecto al Estado prusiano, la tendencia a pactar constantemente con la burocracia semifeudal, la perspectiva de que era posible hacer valer los intereses económicos de la burguesía en pacífica alianza con la monarquía prusiana. Por eso Engels pudo decir más tarde que en 1848 nada había obligado imperativamente a la burguesía prusiana a resolver el problema del Poder, dentro del Estado, a la manera revolucionaria.

El hecho de que en Alemania se retrasara este proceso, es decir, de que no se operara en el período de la manufactura, sino en el del capitalismo moderno, encierra además otra consecuencia, esencial: por muy poco desarrollado que se hallara el capitalismo alemán a mediados del siglo XIX, no tenía ya ante sí, como la burguesía francesa antes de la gran

revolución, masas socialmente informes que pudieran —por lo menos, provisionalmente— englobarse con la burguesía bajo el nombre común del "tercer estado", sino un proletariado moderno, aunque todavía incipiente. Para darse más claramente cuenta de la diferencia, basta pensar que, en Francia, Graco Babeuf sólo encabezó una rebelión con fines conscientemente socialistas varios años *después* de la ejecución de Robespierre, mientras que en Alemania la rebelión de los tejedores silesianos estalló cuatro años *antes* de la revolución de 1848, y fue en vísperas de esta misma revolución cuando vio la luz la primera exposición acabada de la ideología del proletariado revolucionario: el *Manifiesto comunista.*

Y esta situación, nacida del retraso en el desarrollo capitalista de Alemania, donde existía ya un proletariado que actuaba por su cuenta, pero que no estaba aún en condiciones de influir decisivamente en los acontecimientos (como el de Rusia en 1917), vino a complicarse todavía más con la influencia de los acontecimientos internacionales de la lucha de clases. Aunque la revolución de Febrero en París ayudó, de una parte, a desencadenar la revolución en Berlín y en Viena, de otra parte la enconada lucha de clases que allí se libraba entre la burguesía y el proletariado asustaba a la burguesía alemana y contribuia con ello a acelerar decididamente la tendencia a la transacción con los "viejos poderes", impulsada por las razones que acabamos de apuntar. Los combates de Junio y su derrota fueron, sobre todo, un acontecimiento decisivo para el desarrollo de las luchas de clases en Alemania. Faltó aquí, desde el primer momento, aquella irresistible unidad del pueblo antifeudal que había dado su empuje a la Revolución francesa; y, al mismo tiempo, el proletariado alemán era todavía demasiado débil para poder erigirse, como medio siglo después el proletariado ruso, en guía de todo el pueblo. Esto hizo que se desintegrara más rápidamente que en Francia, y en un sentido opuesto, la primitiva unidad de fuerzas antifeudales. Podemos decir que el año de 1848 fue el 1789 de los alemanes; sin embargo, la correlación entre la burguesía y las clases bajas de Alemania correspondía más bien a las condiciones francesas de 1830 y 1848 que a las de 1789.

Esto explica por qué ya en 1848 se manifiesta en el desarrollo de Alemania un rasgo que habrá de resultar funesto, más tarde, para la transformación democrática del país. Nos encontramos, ante todo, con que las conmociones democráticas comienzan, aquí, por donde suelen terminar en las revoluciones clásicas de Inglaterra y Francia: con la lucha contra el ala radical plebeyo-proletaria. Y no se trata, naturalmente, de una simple diferencia de orden cronológico. En la Revolución francesa, sobre todo, asistimos a una trayectoria que va hasta los límites extremos de la pura democracia burguesa (1793-94); la lucha contra el radicalismo plebeyo de izquierda significa, por tanto, simplemente la reacción contra el intento de llevar la revolución más allá de dichos límites. (Tendencias

semejantes a éstas se revelan también en la lucha de Cromwell contra los "niveladores", aunque en una escala más baja, por supuesto, como correspondía a las relaciones entre las clases entonces existentes.) En Alemania, por el contrario, y no sólo en 1848, sino también en 1918, la lucha inicial contra el radicalismo democrático-proletario de izquierda muestra la tendencia a dejar en pie, intacto o con reformas no esenciales y puramente externas, todo lo posible del viejo orden, bajo las formas de la democracia engendrada por la revolución. Así, por ejemplo, ninguna de las revoluciones alemanas lleva a cabo una verdadera reforma agraria; ninguna afecta seriamente a la dispersión del país en un cúmulo de pequeños Estados; ninguna atenta seriamente contra los privilegios de los junkers, y así sucesivamente.

Sería imposible, naturalmente, exponer aquí, ni siquiera bajo una forma muy resumida, la historia alemana del siglo XIX. No podemos hacer otra cosa que señalar, muy concisamente, los aspectos más esenciales en el desarrollo de las tendencias de carácter social. Los sectores plebeyos de Alemania no tuvieron, durante este período, la fuerza necesaria para imponer sus intereses por la vía revolucionaria. De este modo, los progresos económicos y sociales inevitables se lograron, bien bajo la presión de las condiciones políticas exteriores, bien como resultado de la transacción con las clases dominantes. Las mismas Constituciones de los pequeños Estados del sur y el centro de Alemania, punto de partida de los movimientos y partidos democráticos del país después del derrocamiento de Napoleón, no fueron arrancadas en la lucha interior de clases, sino por la necesidad de gobernar y administrar con cierta unidad los territorios que se hallaban en un estado de dispersión feudal, que en los tiempos de Napoleón se habían aglutinado hasta cierto punto y que el Congreso de Viena mantuvo en una relativa cohesión. Así, vemos que la población de Wurtemberg, por ejemplo, aumentó en tiempo de Napoleón de 600 000 almas a millón y medio, al sumarse a este Estado nada menos que 78 señoríos territoriales. Las agrupaciones administrativas de esta clase de territorios, heterogéneos desde todos los puntos de vista —el ejemplo de Wurtemberg es típico de este período— fomentaron, naturalmente, un mínimo de instituciones centralizadas, que, bajo las condiciones del período napoleónico y de las repercusiones de las luchas por la independencia, no podían por menos de contener ciertos elementos de liquidación de las supervivencias medievales, feudales y absolutistas. Los pequeños príncipes alemanes lucharon, ya bajo la dominación napoleónica, por reducir al mínimo estas concesiones; y, después de la derrota de Napoleón, este mínimo se vio todavía más reducido. Este carácter de tales concesiones trajo como consecuencia el que no tuviesen raíces profundas en el pueblo, el que éste no pudiera considerar las instituciones que así surgían como instituciones propias y creadas por él, razón por la cual era muy

fácil abolirlas, tanto antes como después de 1848. Y, cuando en el año 48 estalló una revolución de serias proporciones, las consecuencias del atraso económico y de la dispersión nacional, ya brevemente señaladas por nosotros, pudieron conducir a la debilidad de las masas plebeyas y a la traición de la burguesía contra su propia revolución, sellando con ello el triunfo de la reacción feudal y absolutista.

Esta derrota fue decisiva para todo el desarrollo posterior, político e ideológico, de Alemania. En la terminología de la época, el planteamiento del problema central de la revolución democrática se formulaba así: "unidad por la libertad" o "unidad antes de la libertad". O, con referencia al problema concreto más importante de la revolución, el de la posición que en el futuro habría de ocupar Prusia dentro de Alemania: "absorción de Prusia en el seno de Alemania" o "prusianización de Alemania". La derrota de la revolución de 1848 hizo que ambos problemas se resolvieran en el segundo sentido.

A la reacción triunfante le habría gustado volver sencillamente, al *statu quo* anterior al 48. Pero esto no era objetivamente posible, ni desde el punto de vista económico ni desde el punto de vista social La monarquía prusiana hubo de transformarse, orientándose —como repetidamente ha puesto de relieve Engels— hacia la creación de una "monarquía bonapartista". Se crea así, aparentemente, cierto paralelismo entre la trayectoria de Francia y la de Alemania. Pero, sólo aparentemente. En Francia, el bonapartismo es un retroceso reaccionario, al comienzo del cual aparece la derrota de Junio del proletariado francés, cuyo ignominioso descalabro habrá de conducir, más tarde, a la gloriosa Comuna de 1871. Y, con la Tercera República, Francia se encamina de nuevo por los derroteros normales del desarrollo democrático-burgués. La Alemania bismarckiana es, en muchos aspectos, como certeramente señala Engels, una copia de la Francia bonapartista. Pero el propio Engels hace constar, al mismo tiempo, categóricamente, que la "monarquía bonapartista", en Prusia y Alemania, representó objetivamente un progreso con respecto a la situación anterior a 1848, puesto que, dentro de los marcos de aquel régimen, se veían satisfechas las exigencias económicas de la burguesía, abriéndose más anchos cauces al desarrollo de las fuerzas productivas. Ahora bien, estos progresos económicos se lograron sin que mediara una revolución burguesa victoriosa, ya que la unidad nacional instaurada consistió simplemente en la "prusianización" de Alemania, y en ella se mantuvieron en pie celosamente la burocracia noble y todas las instituciones destinadas a asegurar la intangibilidad de su hegemonía política (el régimen de sufragio de las tres clases en Prusia, etc.). Dada la impotencia total del parlamento, el derecho de sufragio universal, dentro del Reich, no pasaba de ser una simple decoración aparentemente constitucional, fingidamente democrática. Esto explica por qué Marx, en su *Crítica del programa de*

Gotha definía con razón la Alemania nacionalmente unificada como un despotismo militar, políticamente salvaguardado, con ribetes de formas parlamentarias, mezclado con su dosis de feudalismo, influido ya por la burguesía y burocráticamente ensamblado".

Hemos visto que una de las más graves debilidades de la revolución de 1848 residía en la carencia de una experiencia y una tradición democráticas, en la ausencia de una educación democrática de las masas y de sus portavoces ideológicos, adquirida como resultado de las grandes luchas interiores de clases. No es difícil comprender que los acontecimientos producidos después de 1848, las condiciones de la "monarquía bonapartista", la creación de la unidad alemana "desde arriba", por obra de las bayonetas prusianas, no ofrecía ni podía ofrecer tampoco condiciones propicias para la creación de tradiciones revolucionario-democráticas entre las masas. El parlamento alemán se hallaba de antemano condenado a la esterilidad, por su impotencia. Y, como no había un solo partido burgués que no pisara sobre el terreno de la componenda con la "monarquía bonapartista", también las luchas extraparlamentarias de masas estaban condenadas a la esterilidad, en la medida en que realmente existían. Los pocos verdaderos demócratas que habían quedado del período anterior al 48 permanecían aislados, carentes de influencia, y no podían educar a una nueva generación democrática. Un ejemplo bien elocuente de la situación a que se veían condenados, en Alemania, los pocos demócratas burgueses consecuentes lo tenemos en la suerte de Johann Jacobi, quien, siendo un demócrata pequeñoburgués convencido, sin el más leve contacto con las ideas socialistas, se decidió, llevado de su desesperación y como protesta, a aceptar transitoriamente un mandato electoral socialdemócrata.

Un obstáculo de orden ideológico con que tropezaba la formación de tradiciones democráticas en Alemania era el falseamiento, en grandes proporciones y cada vez más acentuado, de la historia alemana. Tampoco en este punto podemos ni siquiera apuntar los detalles. Tratábase —para decirlo en pocas palabras— de la idealización y la "germanización" de los aspectos más retardatarios del desarrollo de Alemania; es decir, de una historiografía que se dedicaba a exaltar como lo más glorioso y lo que mejor cuadraba con "el alma alemana" lo que constituía precisamente el carácter más retrasado de la trayectoria del país, criticando y repudiando como antialemán, como contrario al carácter del "espíritu nacional" de Alemania todos los principios y los resultados del desarrollo democrático-burgués y revolucionario en el Occidente. Los conatos de movimientos progresivos contenidos en la historia alemana, tales como la guerra de los campesinos, el jacobinismo de los de Maguncia, determinadas tendencias democráticas de la época de las guerras de la independencia o las repercusiones plebeyas de la revolución de Julio en la de 1848, eran totalmente silenciados o se los falseaba de modo que asustaran

a los lectores. En la terminología burguesa alemana, el año revolucionario de 1848 es bautizado, a partir de ahora, como el "año loco". En cambio, se rodea de una aureola gloriosa a los períodos reaccionarios de la historia alemana.

Pero, no se crea que esta tergiversación se limita a los hechos históricos, a su selección y a su modo de presentarlos; no, la actitud de falseamiento a que nos referimos influye también, de un modo funesto, sobre la metodología de la ciencia histórica y social y trasciende, incluso, remontándose muy por encima de esto, a todo el pensamiento social e histórico de Alemania. Resumiendo la cosa en pocas palabras, podríamos decir que, tras los intentos hechos en la época anterior a 1848 para llegar a comprender la sociedad y la historia a través de sus leyes racionales (basta con referirse, en este punto, a Hegel), se levanta ahora una nueva oleada de irracionalismo histórico-sociológico. Este irracionalismo, ya muy desarrollado en el romanticismo y en las ramas derivadas de este tronco, acabó imponiéndose como la corriente imperante después de la derrota de la revolución del 48. Pero, por ahora, no nos interesa tanto la característica metodológica y científica de esta corriente —ya veremos más adelante cómo el irracionalismo del período imperialista, aunque encuentre aquí numerosos puntos de entronque, representa, sin embargo, algo esencialmente nuevo— como el señalar las raíces que tiene en la vida social y política de Alemania.

El factor más esencial de todos es la psicología de súbdito del alemán medio, incluso la del intelectual, por lo demás tan engreído; psicología que no hizo crisis, ni mucho menos, con la revolución de 1848. Ya hemos visto cómo las grandes conmociones producidas a comienzos de la época moderna y que echaron, en el Occidente, las bases para el desarrollo democrático, acabaron en Alemania con la plasmación secular de pequeñas tiranías y cómo el movimiento alemán de la Reforma sentó los fundamentos para una actitud de servilismo ante ellas. Ni las luchas de independencia contra el yugo napoleónico, ni siquiera la revolución de 1848, lograron introducir en este punto ningún cambio esencial.

Y, como la unidad de la nación alemana no se instauró por la vía revolucionaria, sino "desde arriba", "por la sangre y por el hierro", según la leyenda histórica, gracias a la "misión" de los Hohenzollern y al "genio" de Bismarck, este aspecto de la psicología y la moral alemanas se mantuvo casi intacto. Surgieron grandes ciudades donde antes se alzaban, muchas veces, pequeños centros urbanos de corte semimedieval; la política de campanario dejó el puesto a la política mundial, pero la actitud sumisa del pueblo alemán ante la "superioridad" no experimentó, en este proceso, más que cambios muy insignificantes. El Hessling del *Súbdito* de Heinrich Mann sólo se distingue del "héroe" burgués de Gustav Freytag por su agresividad frente a los de abajo, pero no por su servilismo

ante los de arriba. Y así, la pintura trazada en 1919 por Hugo Preuss es válida —con las naturales variaciones impuestas por la historia del momento— para el pueblo alemán en todo el siglo XIX y en el XX: "El pueblo más gobernable del mundo son los alemanes..., en el sentido de un pueblo activo y dinámico, con una habilidad y una inteligencia superiores en general a lo corriente y con una tendencia crítica bastante desarrollada para todo lo que sea razonar; pueblo, sin embargo, que, en lo tocante a los asuntos públicos, no está habituado, ni tampoco lo quiere, a obrar espontáneamente sin las órdenes de la superioridad o en contra de ellas y que, por tanto, se siente perfectamente ensamblado y casi actúa bajo la dirección de la autoridad como si obrase por su propia voluntad colectiva. Y esta aptitud para dejarse organizar, unida a aquellas excelentes cualidades, ofrece en realidad un material extraordinariamente bueno para cualquier organización, pero sobre todo para la de tipo más puro que es la militar."

Aquí es donde se halla la fuente directa, la fuente subjetiva, del irracionalismo alemán preimperialista. Mientras que los pueblos democráticos del Occidente —vista la cosa en su conjunto y a grandes rasgos— consideran el Estado, la política de éste, etc., en gran medida, como su incumbencia propia, exigiendo de ellos que sean racionales y viendo reflejada en este espejo su propio carácter racional, en Alemania —también vista la cosa en su conjunto y a grandes rasgos— esta actitud aparece invertida. El axioma de la historiografía alemana: "los hombres hacen la historia", no es más que el reverso histórico-metodológico de la concepción burocrática prusiana de "la inteligencia limitada del súbdito", de aquellas palabras de la proclama lanzada después de la batalla de Jena: "el primer deber del ciudadano es permanecer quieto". En ambos casos es "la superioridad" y sólo ella la llamada a actuar, haciéndolo además a base de una concepción intuitiva de circunstancias que de hecho son irracionales; el simple mortal, el "hombre del montón", el súbdito, es simplemente el peón mecánico, el objeto o el embobado espectador de las acciones realizadas por los elegidos.

La "política realista" y sin principios de Bismarck contribuyó en mucho, con sus éxitos iniciales (hasta la fundación del Imperio), al desarrollo de este irracionalismo; la esterilidad y los fracasos de la política bismarckiana de allí en adelante se consideran como una "tragedia" irracional, cuando no se las convierte por arte de magia en otros tantos éxitos, logrados mediante el aprovechamiento "genial" de "constelaciones" irracionales por el "genio" del "político realista". El período del imperialismo alemán franco y descarado del reinado de Guillermo II es explicado por sus adoradores como obra de la "genial personalidad" del emperador y por sus críticos como resultado de la desaparición de Bismarck sin haber dejado un sucesor digno de él.

Y estas tendencias muy generalizadas de la historiografía alemana usual se ven fortalecidas por los publicistas que toman su inspiración de los círculos sociales cuyos intereses se consideran lesionados por la parlamentarización de Alemania, lo que les lleva a preconizar el "régimen personal" de los Hohenzollern (que es en realidad el imperio absoluto de la burocracia civil y militar) como la única senda saludable para el pueblo alemán. No cabe duda de que el modo como se instauró la unidad del Imperio alemán realzó esencialmente la posibilidad de que semejantes concepciones encontrasen tan amplia difusión.

Íntimamente relacionada con esta trayectoria se halla la lucha de la historiografía y los historiadores alemanes contra la concepción racional del progreso. Sabemos que se trata de una lucha de carácter general, que brota necesariamente, como habremos de ver con todo detalle más adelante, sobre el terreno del capitalismo decadente y que apunta ya, incluso, en el seno del capitalismo cuando éste comienza a verse desgarrado por problemas interiores; se trata, en otros términos, de un fenómeno internacional. Lo "único" que hay de específico en la trayectoria alemana es que aquí esta tendencia aparece mucho antes y se manifiesta con mucha mayor fuerza que en ningún otro país. Esta peculiaridad del desarrollo espiritual de Alemania, la de haber suministrado —sobre todo en Schopenhauer y en Nietzsche, pero también en Spengler, Heidegger y otros— los pensadores que figuraron a la cabeza de la actitud radicalmente reaccionaria ante la realidad habrá de ser, más adelante, investigada a fondo por nosotros, en cuanto a sus principios y a sus consecuencias de orden filosófico; de momento, sólo nos interesan su fundamento primario y elemental, en lo que a la historiografía y a la sociología se refiere. Y éste hay que buscarlo en la curiosa y simultánea unidad, en la realidad indiscernible, de los momentos acomodados a su tiempo y extemporáneos que se dan en la estructura y en la orientación histórico-sociales del desarrollo de Alemania. Mientras Alemania fue, sencillamente, un país atrasado, tanto en lo económico como en lo social, que iba descollando, sin embargo, en lo espiritual, como un rival digno y, en ciertos campos, como el guía espiritual del mundo burgués, brotó de esta situación la ideología precursora de la revolución democrática en Alemania (los poetas y pensadores alemanes desde Lessing hasta Heine y desde Kant hasta Hegel y Feuerbach). Cierto es que ya entonces nació también —en el romanticismo y en sus productos accesorios— aquella idealización del atraso alemán que, para defender esta posición, se veía obligada a interpretar de un modo radicalmente irracional la marcha del mundo, combatiendo el concepto del progreso como una concepción supuestamente superficial, trivial y errónea. Nadie fue tan allá, en este punto, como Schopenhauer; y ello explica la falta total de influencia de este filósofo antes de 1848 y la influencia mundial alcanzada por él, después de derrotada dicha revolución.

Los fundamentos objetivos de este problema se complican con la fundación del Imperio, e incluso con el período que la precede y la prepara. Alemania, de año en año, va dejando de ser un país económicamente rezagado. Más aún, en el período imperialista, vemos cómo el capitalismo alemán deja atrás al inglés, que hasta ahora marchaba a la cabeza en Europa; y Alemania se convierte —junto a los Estados Unidos— en el país capitalista más desarrollado y típico del mundo. Pero, a la par con ello, se afianza, como hemos visto, su estructura social y política democráticamente atrasada (régimen agrario, pseudoparlamentarismo, "gobierno personal" del emperador, supervivencias del régimen territorial de los pequeños Estados, etc.).

Se reproduce, con ello, la contradicción de las etapas anteriores, en una escala a la vez más alta y cualitativamente nueva. Dos caminos se abren, en el plano de lo abstracto, para poder superar esta contradicción. Uno es el postulado de que la estructura social y política de Alemania se acomode al desarrollo económico del país. Postulado que puede formularse, además, en un sentido revolucionario, exigiéndose que en Alemania se lleva a cabo, por fin, la revolución democrática (que es como plantea el problema Federico Engels, en su *Crítica del programa de Erfurt* de la socialdemocracia alemana). Pero, desde el punto de vista de un verdadero imperialismo alemán interiormente ajustado a su tiempo, cabría aspirar también a que la estructura política del país (sin tocar para nada a la estructura social) se adaptase a las formas ya probadas y que habrán de seguir dando resultado siempre —frente a Alemania—: a las formas de la democracia parlamentaria occidental. (Posición ésta que era, como veremos, la que adoptaba —casi solo— un Max Weber y que presenta *mutatis mutandis*— cierta afinidad con las aspiraciones de Scharnhorst y Gneisenau, quienes pugnaban por introducir en la vieja Prusia "reformada" las innovaciones militares de la Revolución francesa.)

Pero, como la relación contradictoria que así se creaba entre la economía y la política no impedía el desarrollo del capitalismo en Alemania —y en ello podemos apercibirnos de un modo bien tangible de cuál era el "camino prusiano" que se abría ante el desarrollo del capitalismo alemán—, era inevitable que surgiese una ideología basada en la defensa intelectual de esta contradicción entre la estructura económica y la estructura política de Alemania como una etapa de desarrollo más alta, como una posibilidad de desarrollo superior a la del Occidente democrático.

Y esta defensa tenía que ir a buscar, una vez más, sus armas filosóficas al arsenal del irracionalismo. Como es natural, esto podía engendrar las concepciones más dispares, que no nos sería dable analizar ni siquiera apuntar aquí, en el plano histórico y desde el punto de vista filosófico, sin destruir el marco de nuestras presentes consideraciones. Nos limita-

remos, pues, a señalar algunas de las teorías típicas que en este terreno se formularon.

Cabe, bajo un signo positivo o negativo, con entusiasmo, con repulsa o con resignación, concebir el capitalismo como un "destino"; para comprenderlo, basta con remitirse a las palabras de Treitschke, más arriba transcritas, acerca del nacimiento de la Unión aduanera. El capitalismo alemán altamente desarrollado es valorado, así, como un "destino" irracional, mientras el exponente del otro principio —también irracional, aunque con distinta valoración—, el Estado alemán, recibe la misión de infundir un sentido al "destino" ciego de la economía por la virtud de las dotes puramente personales (es decir, también irracionales) del monarca. O bien se atribuye al Estado (en la forma alemana abstracta de la "estatalidad") el papel de contrapeso saludable —irracional— para equilibrar aquella insana y mortífera racionalidad representada por la economía capitalista, etc., etc.

En todas estas concepciones se encierra, como se ve, una actitud polémica frente al concepto general burgués del progreso propio de las democracias occidentales; se rechaza la idea de que el desarrollo del Estado y de la sociedad, rompiendo las formas feudales, y su creciente adaptación a las exigencias del capitalismo (basta con referirse a la sociología de Herbert Spencer) representa un progreso. Lejos de reconócerla así, se valora y se ensalza la trayectoria alemana como superior, precisamente porque la conservación de las formas autoritarias más viejas (no racionales) le permiten resolver problemas que tenían que ser necesariamente insolubles para la sociedad y el pensamiento social de los Estados occidentales, atenidos a una orientación racional. Y huelga decir que lo decisivo, en todo esto, era el poder combatir eficazmente el socialismo.

Irracionalismo y enemistad contra el progreso son inseparables, y ambos representan, ensamblados así, la defensa ideológica eficiente del atraso social y político de una Alemania que va desarrollándose rápidamente por los derroteros del capitalismo. Fácil es comprender, por otra parte, que estas premisas "filosóficas" para una historiografía alemana que acabamos de esbozar tenían que ejercer y ejercieron una influencia decisiva sobre aquella fabricación de leyendas históricas de que más arriba hemos hablado.

La endeblez del movimiento democrático alemán se manifiesta también en el hecho de que no fuese capaz de oponer a esta campaña ideológica de deformación de gran envergadura nada propio, una verdadera historia de Alemania ni una historia de las luchas por la revolución democrática. No se sentía tampoco en condiciones de combatir eficazmente los fundamentos "filosóficos" de estas leyendas históricas. El carácter postulativo gnoseológico-agnóstico y ético-social del pensamiento neokantiano imperante en Alemania se revelaba tan incapaz para ello como la sociología

que de vez en cuando se importaba del extranjero. Toda la juventud alemana iba formándose, así, sin una *tradición* democrática. El único historiador alemán que luchó enérgicamente contra esta fabricación de leyendas fue Franz Mehring, a quien nadie puede negar sus grandes méritos en esta lucha. Sus esfuerzos, sin embargo, no llegaron a dar frutos y se vieron cada vez más aislados, a causa del reformismo imperante en la socialdemocracia alemana. Las tradiciones democráticas, en Alemania, iban quedando cada vez más desarraigadas. Los publicistas democráticos que más tarde fueron brotando aisladamente tenían, en la mayor parte de los casos, tan poco contacto real con la historia de Alemania, que la reacción se daba frecuentemente el lujo de pasarlos por alto y de tratarlos despectivamente, sin un análisis crítico, recurriendo para ello a una contraposición artificiosamente planteada entre el carácter alemán supuestamente autóctono, base de la trayectoria frustrada de su patria, y la democracia, a la que se tildaba de "mercancía occidental de importación", refiriéndose a ellos entre signos negativos, como a partidarios del "Occidente no germánico". Lo cual venía a reforzar todavía más, naturalmente, el *aislamiento ideológico y político de estos autores sueltos*, dentro de Alemania.

Sólo el movimiento obrero podía haber creado en Alemania un centro de resistencia política e ideológica, como lo había hecho en 1848-49 la *Nueva Gaceta Renana*, bajo la dirección de Marx, y como lo hicieron en Rusia Lenin y los bolcheviques. Pero aquellas tendencias generales del desarrollo de Alemania repercutían también sobre el movimiento obrero. Antes de la instauración bismarckiana de la unidad nacional, era natural que el problema central de la revolución democrática se convirtiera en la causa esencial de la escisión del movimiento obrero que comenzaba a nacer. De una parte estaban Lassalle y, después de él, Schweitzer, quienes abrazaban el camino prusiano-bonapartista. Y las desfavorables condiciones del desarrollo de Alemania condujeron aquí a consecuencias fatales. Lassalle, con quien comenzó el movimiento de masas de la clase obrera alemana después de la revolución de 1848, se hallaba ganado por la influencia ideológica de la tendencia bonapartista imperante, en un grado mucho mayor que el que registran las historias del movimiento obrero de Alemania. Su aproximación personal y política a Bismarck, en los últimos años de su vida, no fue, ni mucho menos, como se trata de hacer creer, un extravío casual, sino que fue más bien la consecuencia lógica y necesaria de toda su posición filosófica y política. Lassalle había tomado de Hegel, sin la menor reserva crítica, el criterio idealista-reaccionario de la primacía del Estado sobre la economía, para aplicarla mecánicamente al movimiento de liberación del proletariado. Y ello le llevaba, lógicamente, a rechazar todas aquellas formas del movimiento obrero que, asegurando la independencia del proletariado, habrían podido

conducir a la lucha por la libertad democrática de movimientos y a un choque democrático con el Estado prusiano, burocrático y bonapartista. Según él, los obreros debían fiar también en lo económico su liberación al Estado prusiano, al Estado de Bismarck. Y la preconización unilateral del sufragio universal como postulado básico adquiría también, así encuadrado, un acento bonapartista, tanto más cuanto que la organización interna de la "Liga general de obreros alemanes", en la que se combinaba la dictadura personal de Lassalle con las votaciones ocasionales en forma de *referendum* del "pueblo soberano", revestía también un carácter bonapartista muy marcado. No en vano Lassalle pudo enviar a Bismarck una copia de los estatutos de su propio "Imperio", como él mismo lo llamaba, diciéndole que tal vez tuviera, el Canciller, motivos para envidiarle por él. Y nada tiene de sorprendente que, lanzado ya por este camino, avanzara consecuentemente por el declive, hasta desembocar en la "monarquía social", en el apoyo directo a la política bismarckiana de unidad.

Pero tampoco Guillermo Liebknecht, aunque reconociera y criticara, bajo la influencia de Marx y Engels, los errores de Lassalle y de su escuela, fue capaz de mantener una línea certera. Dejábase ganar con mucha frecuencia por la influencia ideológica de las tendencias democráticas pequeñoburguesas del sur de Alemania y no oponía a la solución bismarckiana y a su defensa por Lassalle la vieja línea revolucionaria de la *Nueva Gaceta Renana,* sino un federalismo democrático-pequeño burgués, antiprusiano, inspirado en las corrientes sudalemanas.

En el curso del desarrollo posterior del movimiento obrero alemán, también habría de manifestarse en este problema el reformismo cada vez más acentuado. Engels criticó, en este respecto, con implacable energía, los errores oportunistas del Programa de Erfurt, señalando sobre todo lo que faltaba en este programa: el postulado de una lucha resuelta en torno a la democratización de Alemania, en torno a la consecución revolucionario-democrática de la unidad nacional, que con la solución bismarckiana era una unidad reaccionaria y, por tanto, frustrada.

Después de la muerte de Engels, el reformismo se acentúa cada vez más y va, con ello, más y más a remolque de la burguesía liberal, presta siempre a las componendas. La verdadera lucha por la democratización radical de Alemania —por el apoyo ideológico y político a los movimientos revolucionario-democráticos— encuentra cada vez menos eco en la socialdemocracia alemana; a ello hay que atribuir, en una medida muy considerable, la situación de aislamiento de un Franz Mehring, el único defensor consecuente de aquellas tradiciones. Y esta deformación reformista del marxismo no se limita, ni mucho menos, al ala abiertamente oportunista de la derecha, que llegaba hasta la política de apoyo al imperialismo colonial, sino que se extiende también al llamado "centro marxista", el cual, bajo el ropaje de una vaga fraseología revolucionaria, se

avenía, de un modo muy "realista", con el estado de cosas existente en Alemania. Así las cosas, era natural que el movimiento obrero alemán no pudiese servir de aglutinante, de centro de atracción para las fuerzas democráticas que se manifestaban esporádicamente, no pudiese educar y guiar a estas fuerzas. Y, en su lucha de oposición contra las tendencias oportunistas del reformismo, grandes sectores de la oposición de izquierda caían en una actitud sectaria ante los problemas de la democracia burguesa, y en especial ante el problema nacional, lo que impidió en buena parte a estos sectores —y más tarde, ya en la guerra, a la Liga espartaquista— llegar a conquistar una influencia como la alcanzada en Rusia por los bolcheviques.

En estas condiciones entra Alemania en la época imperialista. Como es sabido, este tránsito va acompañado de un gran auge económico, de una concentración extraordinariamente fuerte del capital, etc. Alemania se erige en el Estado que marcha a la cabeza del imperialismo en Europa y, al mismo tiempo, en el Estado imperialista más agresivo, que presiona de un modo más violento por el nuevo reparto del mundo. Este carácter del imperialismo alemán es también una consecuencia del desarrollo capitalista de Alemania, atrasado, pero rapidísimo. Al convertirse Alemania en una gran potencia capitalista, el reparto del mundo colonial tocaba ya a su fin, lo que hacía que la Alemania imperialista, si quería llegar a adquirir un imperio colonial a tono con su poderío económico, sólo pudiera lograrlo por medio de la agresión, arrebatando a otros sus colonias. Esto hizo nacer en Alemania un imperialismo especialmente "voraz", agresivo, ávido de botín, que presionaba de un modo vehemente e implacable hacia el nuevo reparto de las colonias y las esferas de influencia.

Esta situación económica contrasta de un modo muy llamativo con la gran falta de madurez político-democrática del pueblo alemán, en este período. Pero, esta falta de madurez no sólo es un hecho político extraordinariamente importante, no sólo da como resultado el que la veleidosa y aventurera política exterior de Guillermo II pudiera abrirse paso sin grandes fricciones dentro del país, sino que encierra, además, importantes consecuencias ideológicas para nuestro problema. No existen las situaciones estancadas; todas tienen que desarrollarse hacia adelante o hacia atrás. Y como, por las razones ya señaladas, el pueblo alemán no se desarrolló, al llegar el período imperialista, en un sentido progresivo-democrático, necesariamente tenía que producirse un movimiento de retroceso. Y esto guarda relación con una tendencia político-ideológica común al período imperialista, en un plano internacional. En este período reina, de una parte, una tendencia antidemocrática general bastante acentuada, mientras que, de otra parte, bajo las condiciones del imperialismo, allí donde existe una democracia burguesa, se produce cierto desengaño en las

masas y en sus portavoces ideológicos en cuanto a la democracia, al comprobar cuán pequeño es, en realidad, el poder de que éste dispone frente a los órganos ejecutivos secretos de la burguesía, cuán grande es el grado de corrupción que necesariamente lleva aparejado, bajo el capitalismo, y cómo, en el régimen capitalista, la democracia burguesa es, por fuerza, inseparable de una serie de fenómenos antidemocráticos (en el aparato electoral, etc.). Nada tiene de extraño, por ello, que precisamente en los países democráticos se desate una oleada de críticas contra la democracia, que van desde las corrientes reaccionarias descaradas hasta el movimiento obrero (tal es, por ejemplo, el caso del sindicalismo en los países latinos).

Cierto es que estas críticas revisten, en general, una tendencia romántico-reaccionaria. No debe perderse de vista, sin embargo, que llevan implícito, no pocas veces, un desengaño legítimo ante la democracia burguesa, una experiencia vivida de desencanto, que a veces envuelve una relativa idea de superación, en lo tocante a las limitaciones sociales de ese tipo de democracia. Baste pensar en la ironía de Anatole France, cuando habla de esa igualdad democrática ante la ley que prohibe mayestáticamente a pobres y a ricos, sin distinción, dormir por las noches debajo de los puentes. Y hay que advertir que, cuando escribía esto, Anatole France se hallaba todavía muy lejos del socialismo: por eso precisamente son sus ingeniosas palabras tan características de éste estado de ánimo de los círculos progresivos intelectuales del Occidente y de sus invectivas contra la democracia. Una mezcla característica de una actitud crítica certera y tendencias confusas y reaccionarias podemos observarla también en Bernard Shaw. Pero la amalgama más complicada de estas tendencias y la más influyente, durante algún tiempo, la personifica G. Sorel, el ideólogo del sindicalismo.

Estas tendencias llegaron a ejercer, sobre todo bajo sus matices reccionarios, una influencia importante y profunda sobre la intelectualidad alemana del período imperialista. Sin embargo, al pasar a Alemania, sufrieron un profundo cambio social. Si en los países del Occidente eran la expresión del desengaño ante la democracia burguesa ya conquistada y vigente, en Alemania convertíanse en un obstáculo para su consecución, en la renuncia a la lucha resuelta y decidida por esa democracia. Estas tendencias se mezclan en Alemania con la vieja propaganda oficial del período bismarckiano, que ve y preconiza en el atraso de Alemania la expresión del "espíritu alemán", de lo que hay de específicamente alemán en la historia, en la sociología, etc. En el período bismarckiano, vemos cómo la intelectualidad democrática y, en parte, incluso la intelectualidad liberal, se manifiesta en contra de semejante concepción de la sociedad y de la historia (Virchow, Mommsen, etc.), aunque con bastante tibieza en lo interior, ciertamente, y con ninguna eficacia, al exterior.

Al paso que la crítica de la democracia es acogida, ahora, en Alemania como una tendencia progresiva del espíritu occidental, se produce, en última instancia, con otros razonamientos históricos e ideológicos, la capitulación ante las ideologías que vienen a debilitar la lucha por la democracia y que matan la médula ideológica y política de esta lucha. Basta con referirse, para poner un solo ejemplo muy significativo, al más importante de los sociólogos e historiadores burgueses del período guillermino, a Max Weber. Max Weber manifestábase, por razones patrióticas, contrario al sistema de Guillermo II, cuyo diletantismo y cuya incapacidad para competir en el terreno diplomático con la democracia francesa o inglesa comprendía claramente; y esto le llevaba a mostrarse, en consecuencia, como un partidario cada vez más resuelto de la democratización de Alemania. Pero, como su pensamiento se hallaba profundamente imbuido de aquella actitud crítica occidental de desengaño ante la democracia, sólo veía en ésta un "mal menor" frente al sistema imperante. Y contradicciones semejantes a ésta podemos observar en otros pensadores y políticos del mismo período, por ejemplo en F. Naumann, entre otros. Fácil es comprender que, sobre tales bases ideológicas, mal podía nacer una radical orientación intelectual democrático-burguesa y, menos aún, un partido de esas características. (En Naumann, salta a la vista la crisis de esta crítica izquierdista, para desembocar en unos principios y una conducta práctica de derecha.)

Entre los intelectuales alemanes del período guillermino se reproduce, así, la "miseria alemana", sólo que en una escala más alta; en la mayoría de ellos prevalece, en última instancia, un filisteismo ajeno a los verdaderos intereses públicos. Mientras que la crítica occidental de la democracia lleva a la mayor parte de la intelectualidad a ver en la trayectoria no democrática de Alemania algo aparte, una etapa más alta con respecto a la problemática democracia no democrática del Occidente, va creándose un espíritu capitulacionista, de tenderos y literatos, ante el sistema político imperante en Alemania y, no pocas veces, una actitud esnobista de engreimiento aristocrático, que, criticando duramente y, en ocasiones, hasta con rasgos ingeniosos y certeros, la burguesía y la cultura burguesa, dobla el espinazo ante la nobleza burocrática y militar del sistema guillermino e idealiza el aparato antidemocrático de este sistema, con sus vestigios semifeudales. (Estas tendencias se destacan claramente en el ingenioso satírico Sternheim y en el político de orientación democrática Rathenau.)

También estas críticas de la democracia burguesa del Occidente contienen, como es natural, ciertos elementos de verdad. Son ciertos de por sí, sobre todo, muchos de los hechos que se alegan contra el carácter de las democracias occidentales, como exponente de su negación de la democracia. Sin embargo, la crítica razonable y certera sólo cabe hacerla, en

este punto, desde la izquierda. Basta con citar, para comprobarlo, a Anatole France. Ya en sus obras juveniles encontramos agudas observaciones satíricas sobre la democracia de la Tercera República. Pero esta crítica no se convierte en parte orgánica y propulsora de su modo de ver la sociedad y la historia sino a partir del momento en que, gracias a las experiencias del caso Dreyfus, comienza el escritor a desarrollarse por el camino del socialismo.

Y también en Thomas Mann podemos observar, *mutatis mutandis,* una tendencia parecida. En sus *Reflexiones de un apolítico,* los aspectos legítimos de esa crítica de la democracia burguesa aparecen todavía encubiertos y desfigurados por un anticapitalismo romántico a la alemana. Cuando, ya en el período de Weimar, Thomas Mann se orienta realmente por el camino democrático, vemos cómo su actitud escéptica ante la democracia burguesa occidental comienza a producir frutos sazonados en su obra, por ejemplo, en la figura de Settembrini en *La montaña mágica,* en la que la crítica irónica de la típica limitación de horizontes de la democracia burguesa y de su incapacidad total para resolver los problemas fundamentales de la sociedad moderna, se combina con la constante afirmación del relativo sentido progresivo de Settembrini, en comparación con las ideas mistificadoras prefascistas de Naphta y con la inercia política de Hans Castorp.

Otra tendencia general de las corrientes antidemocráticas de la Europa occidental es la idealización de la "competencia", la "eficiencia", la "imparcialidad", etc., de la burocracia, en contraste con el "diletantismo" de los políticos de partido y del parlamento. (Como ejemplo de ello citaremos solamente a Faguet.) En ella se destaca muy claramente el carácter reaccionario de esta orientación. Los escritores que así se manifiestan son, conscientemente a veces, pero en la mayor parte de los casos, sin duda, inconscientemente, peones del capital financiero imperialista, quienes, con sus comités reducidos y con sus hombres de confianza, independientes de las elecciones y los cambios de gobierno, tratan de imponer, lográndolo no pocas veces, la continuidad de sus intereses específicos. (Basta pensar, en las correlaciones internas de poder de los ministerios de Negocios Exteriores, en los frecuentes cambios de jefes parlamentarios y en los secretarios de Estado permanentes, relatores principales, etc., de los países democrático-burgueses, en la Europa occidental.) Al surgir esta tendencia en una Alemania todavía no democrática, viene a reforzar ideológicamente la victoriosa resistencia de la burocracia civil y militar imperial y prusiana contra cualquier tentativa de reestructuración progresiva de las instituciones del Estado. El seudoparlamentarismo degenera, así, en una total impotencia; y esta esterilidad necesaria y manifiesta del sistema parlamentario ficticio, lejos de impulsar a un desarrollo democrático efectivo, conduce, por el contrario, a su estancamiento y a su

paralización, a la exaltación de esta impotencia. Y huelga decir que el capital financiero imperialista de Alemania sabe aprovecharse de esta situación, lo mismo que el de la Europa occidental se aprovecha del parlamentarismo.

Sin embargo, para la trayectoria alemana, esta constelación de factores significa el encauzamiento de las supervivencias de la "miseria alemana" hacia un imperialismo especialmente reaccionario, libre de todo control democrático. Y esta tendencia del desarrollo de Alemania produce estragos especiales en este país, por la razón de que, con ello, no sólo se mantiene en pie, sino que recibe, además, una nueva aureola económica el viejo servilismo del intelectual medio e, incluso, de los intelectuales descollantes en el plano espiritual y moral. Los restos del absolutismo, conservados y al mismo tiempo modernizados por el "bonapartismo" bismarckiano, encuentran un punto de apoyo especial en el cultivo político-moral del espíritu propio del alma burocrática: el burócrata pone todo su "orgullo de cuerpo" en cumplir las órdenes de la superioridad de un modo técnicamente irreprochable, aunque no esté en el fondo de acuerdo con ellas. Además, este espíritu, que en los países de viejas tradiciones democráticas se limita a la burocracia en el más estricto sentido de la palabra, en Alemania se extiende mucho más allá de ella. El plegarse incondicionalmente a las decisiones de los de arriba se considera como una virtud específicamente alemana, por oposición a la manera más libre de pensar de los países democráticos del Occidente, y se destaca y glorifica cada vez más como signo de un nivel social superior. El mismo Bismarck hubo de criticar alguna que otra vez la falta de "valor civil" de los alemanes, olvidándose de que fue él quien fomentó poderosamente, en lo personal y en el plano de las instituciones, este encauzamiento de la mezquindad político-social de los pequeños Estados a la potente nación unificada, esta perpetuación de la nulidad de la opinión pública. Por las razones ya indicadas, esta tendencia degenera, al llegar el período guillermino, en un verdadero bizantinismo de la intelectualidad, en un servilismo exteriormente grandilocuente e interiormente rastrero de las más amplias capas medias de la sociedad.

Es, repetimos, la capitulación espiritual, a veces involuntaria, ante la propaganda falseadora de la historia que glorifica el atraso de Alemania, proceso iniciado ya en el período bismarckiano, pero que ahora, bajo una forma "más sutil", "más elevada", que a veces constituye una oposición subjetiva, pero que es siempre, objetivamente, una seudoposición y siempre, por tanto, una forma que sirve más eficazmente al imperialismo, abarca también a los sectores más progresivos y a los más desarrollados de la intelectualidad burguesa que marcha a la cabeza.

Vemos aquí de un modo bien palpable la afinidad social, y con ella el paralelismo espiritual, entre la ideología reaccionaria "superior" y la

"usual". Ocurre en este punto algo parecido a como el quietismo budista de Schopenhauer discurre paralelamente con la apatía pequeñoburguesa que sobreviene a la derrota de la revolución de 1848, lo mismo que aquel postulado de Nietzsche de que las relaciones entre capitalistas y obreros se acomodaran a las relaciones entre los oficiales y los soldados, dentro del ejército, se emparejaba con los deseos del período imperialista en el plano capitalista-militar. Pero, la afirmación de este paralelismo no niega ni pone en duda, en modo alguno, la diferencia de nivel espiritual. Por el contrario, esta diferencia de nivel sigue ocupando el primer plano de nuestro interés. No, sin embargo, por la razón predominante de la altura intelectual, sino porque ésta hace que aumente el alcance social de las corrientes reaccionarias, ya que estas corrientes abarcan ahora a capas a las que no podían llegar con los medios "normales" del espíritu, despectivamente sordas a su voz cotidiana. Sólo en sus *últimas* consecuencias sociales —que son las que deciden de la suerte de Alemania también en lo espiritual— desembocan dichas corrientes en el mismo cauce de la reacción. Cuando, por ejemplo, a comienzos de la primera Guerra Mundial imperialista, J. Plenge contraponía las "ideas de 1914", como las ideas superiores y específicamente alemanas, a las ideas de 1789, revelaba con ello cómo una gran parte de la mejor intelectualidad alemana había descendido hasta el nivel de la historia de propaganda a lo Treitschke. Esta ausencia de principios y este descenso del nivel intelectual y moral, pueden percibirse claramente en los folletos de propaganda de los primeros tiempos de la guerra; de ello tenemos un ejemplo bien elocuente, para destacar solamente uno, en la contraposición de Werner Sombart entre los "héroes" (los alemanes) y los "mercaderes" (la democracia inglesa).

El hundimiento del sistema guillermino en la primera Guerra Mundial imperialista y la instauración de la república de Weimar no traen tampoco consigo ningún cambio radical en cuanto a la democratización de Alemania ni en cuanto a la creación de tradiciones democráticas profundamente arraigadas en las grandes masas, aun fuera del proletariado con conciencia de clase. En primer lugar, esta democratización política del país no se debe tanto a la plenitud interior de las fuerzas del pueblo como a un descalabro militar; amplios círculos de la burguesía alemana aceptan la república y la democracia, en parte como algo inevitable y forzoso, y en parte porque esperan de ellas ventajas de orden político exterior, condiciones de paz más favorables logradas con ayuda de Wilson, etc. (La diferencia con respecto a la república democrática instaurada en Rusia en 1917, es bien patente. En Rusia, había grandes masas pequeñoburguesas y campesinas que eran resueltamente republicanas y democráticas desde el primer momento, aunque en el seno de la gran burguesía se observaran tendencias muy parecidas a las de Alemania y aunque los

dirigentes de esta democracia pequeñoburguesa y campesina adoptasen también una actitud de traición ante la democracia. Por ejemplo, las divisiones existentes entre los socialrrevolucionarios revelaban claramente estas posiciones democráticas de las masas pequeño-burguesas y campesinas.) En segundo lugar, también en esto repercute el atraso en el desarrollo de Alemania. Al estallar la revolución democrático-burguesa, en 1918, aparece el proletariado como el poder social decisivo, pero sin que se hallara a la altura de los problemas de la renovación de Alemania, pues se lo impedían la gran fuerza del reformismo y la endeblez orgánica del ala izquierda del movimiento obrero. Esto hacía que la democracia burguesa fuera, esencialmente, como proféticamente lo había previsto Engels ya desde mucho antes, una agrupación de todas las fuerzas de la burguesía contra la amenaza de una revolución proletaria. Y las experiencias directamente vividas de la revolución rusa de 1917 influyeron de un modo considerable, en este punto, no sólo sobre la misma burguesía, sino también sobre el ala reformista del movimiento obrero. He aquí por qué esta ala reformista apoyó incondicionalmente, de hecho, la coalición democrática de todas las fuerzas burguesas, dirigida contra el proletariado, y no sólo la apoyó, sino que fue, en realidad, su centro y su fuente de energías.

De aquí que la república de Weimar fuese, en lo esencial, una república sin republicanos, una democracia sin demócratas, como lo había sido —claro está que en circunstancias históricas completamente distintas— la república francesa entre los años 1848 y 1851. Los partidos burgueses de izquierda aliados a los reformistas no trabajaban por la implantación de una democracia revolucionaria, sino que eran, sustancialmente —bajo las consignas de la república y la democracia—, "partidos de orden", lo que significaba, prácticamente, que aspiraban a modificar lo menos posible la estructura social de la Alemania guillermina (mantenimiento de la oficialidad reclutada entre los junkers, de la vieja burocracia, de la mayoría de los pequeños Estados, oposición a la reforma agraria, etc.).

En estas circunstancias, nada tiene de extraño que las masas populares, que, como hemos visto, no habían recibido nunca una educación democrática y en las que la tradición democrática no tenía la menor raíz, se sintieran en seguida profundamente desengañadas de la democracia y se apartaran relativamente pronto de ella. Y este proceso se aceleró y ahondó de un modo especial, porque la democracia de Weimar se vio obligada a aceptar y a llevar a la práctica la más profunda humillación nacional sufrida por Alemania desde los tiempos napoleónicos, la paz imperialista de Versalles. Para las masas populares, no educadas en la democracia, la república de Weimar era, pues, el órgano ejecutivo de esta humillación nacional, en contraste con los tiempos de grandeza y expansión nacional, que iban unidos para ellas a los nombres de Federico II de Prusia, Blücher y Moltke, es decir, a los recuerdos monárquicos y autocráticos.

De nuevo podemos observar aquí el gran contraste entre la trayectoria de Alemania y la de Francia e Inglaterra, en que los períodos revolucionario-democráticos (Cromwell, la gran revolución, etc.), son períodos del más alto auge nacional. Las circunstancias en que nació la república de Weimar venían a corroborar, al parecer, la vieja idea del desarrollo antidemocrático "específicamente alemán", el único en consonancia con el "alma alemana" y ofrecían un pretexto aparentemente claro a la leyenda de que la grandeza nacional alemana sólo podía alcanzarse sobre bases antidemocráticas. La filosofía, la historiografía y la publicística de la reacción se encargaron de explotar a sus anchas la situación así creada, y el ala izquierda de la burguesía y de la intelectualidad burguesa no supo oponer nada eficaz a tales propagandas.

Bajo la república de Weimar, se afianza en amplios sectores de la burguesía y de la pequeña burguesía el viejo prejuicio de que la democracia es, en Alemania, "una mercancía occidental de importación", un nocivo cuerpo extraño, que la nación debe eliminar, si quiere sentirse sana. La falta de tradiciones de muchos demócratas subjetivamente convencidos se manifiesta en el hecho de que también ellos tomaran como base de su propaganda este carácter "occidental", supuestamente exclusivo, de la democracia, poniendo en primer plano, con una falta absoluta de tacto y de táctica, sus sentimientos antialemanes, su entusiasmo por la democracia occidental, con lo que, sin quererlo, daban la mano a la reacción en su creación de leyendas antidemocráticas. (Esta ideología se destaca con la mayor claridad en el círculo de la *Weltbühne* de aquellos años.) Y a esto hay que añadir la actitud nihilista de amplios círculos de la intelectualidad burguesa radical frente a la humillación nacional (pacifismo abstracto), nihilismo que, aunque bajo formas distintas, se abría paso también en el movimiento obrero radical de Inglaterra. (Esta tendencia se destacaba con mucha fuerza entre los Independientes de la socialdemocracia alemana, pero tampoco el Partido comunista de Alemania, bajo la influencia de los errores ideológicos de Rosa Luxemburg, se hallaba, al comienzo de su desarrollo, libre de este nihilismo nacional, que sólo ayudaría a superar el ejemplo del partido comunista de la Unión Soviética y, muy especialmente, la teoría stalinista del problema nacional.)

No obstante todo esto, es un hecho que las intentonas descaradas de restauración de la monarquía de los Hohenzollern fracasaron (revuelta de Kapp, en 1920). El partido que encabezaba esta restauración del partido "nacional-alemán", no llegó a convertirse nunca en un partido de masas verdaderamente grande y decisivo, a pesar de que sus representantes seguían conservando la mayoría de sus puestos en la administración civil y militar, al amparo de las tendencias antiproletarias y antirrevolucionarias de la república de Weimar. Sólo cuando el desengaño de las grandes masas hubo alcanzado su punto culminante, como consecuencia de la

gran crisis iniciada en 1919, logró la reacción crearse una base de masas con el "partido obrero nacionalsocialista alemán", con el hitlerofascismo.

Se trata, pues, de esbozar en estas consideraciones preliminares los rasgos ideológico-sociales que hicieron posible la cruzada triunfal del fascismo en Alemania, de un modo tan vergonzosamente rápido y más vergonzoso todavía por lo duradero; de señalar brevemente cómo el fascismo alemán brotó, bajo la acción de una cierta necesidad, de la trayectoria anterior del país, apuntando al mismo tiempo en qué consisten sus cualidades específicamente nuevas y por qué, al mismo tiempo, estas características nuevas no representaban, en realidad, más que una exaltación cualitativa de tendencias ya existentes con anterioridad.

Hemos visto ya cómo la república de Weimar, por el modo como nació y por los medios sociales a que recurrió para su defensa (contra la izquierda), para su afianzamiento y su estructuración, era, de una parte, una república sin republicanos, una democracia sin demócratas. El entusiasmo inicial de las masas no tardó en disiparse, al derrumbarse las esperanzas puestas en una paz "wilsoniana" para una democracia alemana y al verse frustradas las ilusiones que se cifraban en la "socialización" del país. En los sectores de ideas revolucionarias, de izquierda, de la clase obrera, sobre todo, va afianzándose una actitud de hostilidad frente al sistema weimariano, que se plasma al caer asesinados los más grandes héroes del movimiento revolucionario alemán, Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburg. De otra parte, los partidarios de la restauración de los Hohenzollern, de la reacción descarada de los primeros momentos, eran, como también hemos visto, demasiado débiles para llevar a cabo un derrocamiento duradero; y no deja de ser elocuente el hecho de que sus secuaces no llegan a formar un verdadero movimiento de masas. Esto venía a poner de manifiesto que el gobierno de los Hohenzollern no se había apoyado nunca en una verdadera base de masas. Y se comprende que así fuera. El franco y riguroso carácter "autoritario" de la vieja forma de la reacción había podido mantener a la mayoría de la población en una actitud interior de entusiasta lealtad mientras la dominación de los Hohenzollern permaneció o parecía, al menos, permanecer inconmovible. Pero, después de la catástrofe, al surgir una nueva "autoridad", menos popular, cuando ya la restauración sólo podía llevarse a cabo recurriendo a los medios de la insurrección armada o por la vía de una oposición resuelta y decidida, en su fase de preparación, se puso de manifiesto la endeblez cuantitativa y cualitativa de la base de masas sobre que descansaba la vieja reacción.

Y así, gracias a la debilidad de sus enemigos de izquierda y de derecha, pudo adquirir la república de Weimar una posibilidad de existencia —interiormente muy inestable y a costa de constantes concesiones a la reacción—, apoyada además por la presión de la política exterior y por

las correspondientes especulaciones de los imperialistas alemanes en este terreno, mientras Alemania no estuvo en condiciones de denunciar el tratado de Versalles. Para un verdadero derrocamiento del régimen, tenían que darse nuevas condiciones.

Entre estas condiciones, figura, en primer lugar, el desplazamiento del centro de gravedad, en la correlación de clases, dentro del campo de la reacción: desde la pérdida de la guerra, el timón de ésta lo empuña el capital monopolista. Es el desenlace de una larga trayectoria, pero un desenlace que trae consigo algo cualitativamente nuevo. Ya en 1848 habían desempeñado los grandes industriales renanos, exponentes en aquel tiempo del capitalismo alemán más desarrollado, aunque la mayoría de ellos eran liberales y militaban, por tanto, en la oposición, un importante papel en la derrota de la revolución y en el nuevo afianzamiento del régimen antidemocrático alemán; con sus "tendencias de arreglo", dieron a las fuerzas monárquicas y antidemocráticas un respiro en el momento de ascenso de la ola revolucionaria y, con su actitud formalista-parlamentaria, de "oposición", una "oposición" siempre leal, contribuyeron a desorganizar el movimiento democrático de defensa contra la reacción de los Hohenzollern, que se disponía a descargar el contragolpe. Bajo Bismarck y todavía bajo Guillermo II, crece, en consonancia con el rápido desarrollo del capitalismo alemán, la influencia de la gran burguesía en la línea gubernamental; pero esta influencia se hace valer, ahora, más bien por la puerta trasera: la dirección política oficial sigue, salvo raras excepciones (como la Dernburg, por ejemplo), en las viejas manos, hace valer su vieja técnica "autoritaria"; más aún, el tipo de gobierno de Guillermo II se presenta como un renacimiento imperialista del estilo de Federico Guillermo IV. Y también después de la derrota sufrida en la guerra mundial sigue actuando frecuentemente la influencia, ahora decisiva, del capital monopolista entre bastidores, y el poder recurre de preferencia a otros sitios para buscar los órganos legítimos de ejecución y las figuras decorativas de la fachada (Hindenburg, Brüning, Schleicher, etc.); se mantiene en pie la alianza con los junkers prusianos, con el patriciado aristocrático de la burocracia civil y militar; pero, dentro de esta alianza, el capital monopolista empuña las riendas en todos los problemas, sin contentarse con hacer valer sus aspiraciones en aquellos complejos económicos de importancia vital para sus intereses.

Ahora bien, este proceso se desarrolla en un medio social en el que los sentimientos anticapitalistas de las masas van constantemente en ascenso. La vanguardia de la clase obrera alemana siguió con entusiasmo los acontecimientos rusos de 1917, viendo en ellos la perspectiva que necesariamente se abría también ante la historia de Alemania. Las esperanzas que se habían cifrado en las promesas de socialización de 1918, los desengaños producidos en los años siguientes, cuando se vio que todo aquello se lo

llevaba el viento, el divorcio cada vez mayor de las grandes masas obreras con respecto a la república de Weimar, al colocarse ésta, cada vez más ostensiblemente, bajo la égida del capital monopolista, la irritación producida por el paro forzoso en masa, a consecuencia de la crisis de 1929, etc., engendraron y fomentaron un sentimiento anticapitalista cuyo radio de acción iba mucho más allá de la clase obrera. Y ello planteaba, al mismo tiempo, ante la reacción del capital monopolista un nuevo problema: el de explotar precisamente este sentimiento anticapitalista de las masas para afianzar su propia dominación; el de instaurar, apoyándose en este sentimiento anticapitalista de las masas, un régimen reaccionario de nuevo tipo, en el que se asegurase de un modo definitivo la dirección absoluta del capital monopolista en todos los campos de la vida política y social.

No podemos proponernos ni siquiera esbozar, aquí, esta trayectoria política de Alemania. Si nos hemos creído obligados a poner de relieve estos aspectos políticos y sociales, es para que las tendencias relacionadas con la concepción del mundo que más tarde expondremos y analizaremos en detalle en nuestras consideraciones filosóficas, se destaquen certeramente sobre su fondo social. Aunque nos limitemos a plantear el problema más arriba señalado, el de conseguir que las corrientes anticapitalistas de masas e incluso los movimientos de masas se trocasen en la dominación absoluta, pura y simple, del capitalismo monopolista (lo que lleva estrechamente aparejado el problema de lograr que la indignación, de suyo legítima y comprensible, de las grandes masas contra el dictatorial tratado imperialista de Versalles se trocase en un chovinismo agresivo-imperialista), es evidente que sólo una concepción del mundo radicalmente irracionalista podía prestarse para fraguar la "fusión" puramente demagógica de tales tendencias contradictorias entre sí. Y asimismo se comprende sin dificultad que el irracionalismo que para esto se necesitaba, el que venía gestándose de largo tiempo atrás y que llegó a su sazón con la "concepción del mundo nacionalsocialista", tenía necesariamente que distinguirse de un modo cualitativo del irracionalismo de la época anterior y posterior a 1848. Claro está que, dada la especial receptividad de la burguesía alemana para todo lo que fuese irracionalismo, en la época que media entre las dos guerras mundiales, tenía que contribuir no poco a "educarlo" en este sentido el irracionalismo tradicional. Pero, si queremos comprender socialmente la difusión vehemente y en masa de la nueva variedad, de la variedad fascista del irracionalismo, tenemos que fijarnos en algunos nuevos fenómenos ideológico-sociales.

Y, orientados ya en esta dirección, nos encontramos, ante todo, con un cambio operado en la clase obrera. Es sorprendente, en verdad, que esta tendencia dirigida contra la razón prenda en grandes masas, incluyendo entre ellas a una parte considerable de la clase obrera, y que

encuentren, ahora, los oídos prestos y el ánimo bien dispuesto, entre los obreros, argumentos que antes se estrellaban, sin hacer en ellos ninguna mella. Para las masas, el problema de lo racional o lo irracional es, todavía en mayor medida que para los intelectuales, un problema verdaderamente vital, y no un problema teórico, simplemente. Los grandes progresos del movimiento obrero, la clara perspectiva que se abre ante las victoriosas luchas por el mejoramiento de su situación y por el derrocamiento previsible del capitalismo, han llevado a la clase obrera a ver en su propia vida y en su propio desarrollo histórico un proceso racional y regido por leyes; todas las luchas diarias coronadas por el éxito, todo paso dado para mantener a raya a la reacción (por ejemplo, en los días de la ley contra los socialistas), han ido fortaleciendo en la clase obrera esta concepción del mundo, la han enseñado a despreciar desde una altura superior la propaganda, en aquel tiempo burdamente religiosa e irracionalista, del campo reaccionario.

La victoria del reformismo y la participación de los reformistas en el sistema de Weimar vinieron a modificar sustancialmente esta situación. La misma noción de lo nacional cambió radicalmente de acento. Ya Bernstein había tratado de rebajar como algo utópico la lucha revolucionaria por la sociedad socialista, por la "meta final", oponiendo a estas aspiraciones la trivial y filistea "racionalidad realista" de la transación con la burguesía liberal, de la adaptación a la sociedad capitalista. Desde que la socialdemocracia se convierte en partido gobernante, domina en ella, en su propaganda y, sobre todo, en sus hechos, esta "racionalidad realista". Y, en los primeros años de la revolución, esta propaganda se mezcló con las promesas demagógicas de una pronta socialización, de la realización del socialismo por esta vía "racional", por oposición al aventurerismo "irracional", a la "irreal política catastrófica" de los comunistas. La estabilización relativa dio el poder absoluto a la "razón" bernsteiniana en la teoría y en la práctica del reformismo. Y la línea de esta "racionalidad realista" fue mantenida en pie con férrea energía por el reformismo, en los años de la gran crisis económica mundial. Así entendida, la línea "racional" significa, por tanto, prácticamente, para las masas: someterse y no declararse en huelga ante las rebajas de salarios; abstenerse de toda manifestación, de toda protesta y de toda reacción enérgica, ante la reducción de los subsidios de paro forzoso o la supresión del derecho de subsidio para masas cada vez mayores de obreros; y, ante las más sangrientas provocaciones del fascismo, ceder, replegarse, no defender la fuerza de la clase obrera y su derecho a dominar la calle; o, para decirlo con las palabras tan certeras de Dimitroff, definiendo esta política, rehuir el peligro por el camino de no hostigar a la bestia.

De este modo, la "razón" reformista no sólo convirtió a la clase obrera en una fuerza prácticamente incapaz de oponerse en la lucha al capitalismo

imperialista, al fascismo que se preparaba para conquistar el Poder, sino que, además, puso en evidencia y destruyó la vieja convicción del carácter racional del desarrollo histórico, que, a través de los combates certeramente dirigidos, conduce al mejoramiento de la situación diaria de la clase obrera y, en último resultado, a su total y definitiva liberación. Y la propaganda alentada por los reformistas contra la Unión Soviética vino a reforzar todavía más este proceso, presentando el heroísmo de la clase obrera rusa como inútil, estéril y contraproducente.

En el seno de la propia clase obrera, este proceso trajo consigo diferentes consecuencias. Una vanguardia relativamente numerosa se aparta del reformismo, para desarrollar las viejas tradiciones del marxismo bajo la nueva forma, adecuada a la época del imperialismo, bajo la forma del leninismo. Un gran sector de ella, en cambio, se mantiene estancada en el nivel de esta "irracionalidad realista", lo que la incapacita prácticamente para luchar de un modo eficaz contra el fascismo. Pero hay, además, una masa relativamente considerable, principalmente entre los obreros jóvenes, cargados de impaciencia ante la situación de guerra desesperada, en la que este proceso a que nos referimos hace estremecerse la fe en toda razón, en la racionalidad revolucionaria del desarrollo histórico, en la trabazón y la cohesión internas de la razón y la revolución. Y es precisamente en este sector de gentes, que han recibido del reformismo su educación teórica y práctica, donde la crisis abre la posibilidad de que se dejen arrastrar de buena gana, en su concepción del mundo, por las modernas tendencias del antirracionalismo, del desprecio a la razón y a la ciencia, para entregarse de lleno a la milagrería del mito.

No quiere esto decir, naturalmente, que estos jóvenes obreros, amargados y desesperados, se conviertan en lectores y admiradores de Nietzsche o Spengler. Pero, como en las masas la contraposición entre la inteligencia y el sentimiento parecía brotar de la vida misma, necesariamente tenía que manifestarse en ellos, también desde el punto de vista ideológico, la actitud de asimilación de esta doctrina.

En cuanto a la intelectualidad y a la pequeña burguesía, trátase de otra clase de cambio, no menos importante, sin embargo, en las consecuencias que acarrea para su receptividad con respecto al irracionalismo fascista: la desesperación como estado de ánimo colectivo y, en estrecha relación con ello, la credulidad, la esperanza en el milagro salvador.

No cabe duda de que la difusión general de la ideología de la desesperación, en Alemania, es, ante todo, una consecuencia de la derrota en la guerra, del tratado de Versalles, de la pérdida de toda perspectiva nacional y política que en estos círculos iba unida —consciente o inconscientemente— a la victoria del imperialismo alemán. Claro exponente de este estado de ánimo fue el enorme éxito alcanzado por Spengler y que rebasó, con mucho, los círculos de las gentes interesadas en los problemas

de la filosofía. Los desengaños del período de la república de Weimar, tanto entre las derechas, que esperaban una restauración, como entre los que se orientaban más hacia la izquierda, quienes confiaban en una renovación democrática y hasta socialista de Alemania, tenían por fuerza que venir a ahondar estos estados de ánimo, cuya culminación se alcanzó más tarde, con la gran crisis económica de 1929.

Los fundamentos objetivos de esta crisis son, pues, de carácter económico, político y social. Pero, si nos paramos a investigar su extensión tan vehemente y repentina, que apenas si encontró resistencia, no podemos por menos de descubrir tras ello la importancia de la trayectoria ideológica seguida hasta la primera Guerra Mundial. Y esto, tanto en un sentido positivo como en su aspecto negativo. Desde el punto de vista negativo ejerció una importancia extraordinariamente grande aquella ideología social del desamparo y la sumisión del alemán educado en la atmósfera del "Estado autoritario". El alemán medio —por muy capaz y hasta eminente que pueda ser en su especialidad (entendiendo por tal también la filosofía, el arte, etc.)— está acostumbrado a esperar todas las decisiones, incluso las que deciden en cuanto a su propia existencia, de "arriba", de las "autoridades competentes" del ejército, la política o la ciencia, sin que se le ocurra siquiera hacer valer ni pararse a considerar sus propios puntos de vista como factor llamado a influir también en la vida política, económica, etc., de su país. Así se explica que, al derrumbarse el régimen de los Hohenzollern, cayese en un estado de desamparo y desorientación y se pusiera a esperar el remedio a sus males, bien de las "viejas autoridades consagradas", lo mismo que antes, bien de la nueva "hornada de jefes", hasta que el fracaso de todos ellos, cada vez más evidente, le sumió de nuevo en un estado de completa desesperación.

Esta desesperación iba unida, sin embargo, a la esperanza de ver surgir, como el salvador, a un "nuevo caudillo". A lo que no dejaba margen —en la generalidad de los casos— era al firme propósito de pararse a reflexionar por cuenta propia sobre la situación, de obrar por su cuenta para salir de ella. Los estados de ánimo que hicieron posible el fraude de masas del fascismo viéronse estimulados de un modo positivo por el hecho de que se abrieran paso aquí las tendencias de una filosofía agnóstica y pesimista que más tarde habremos de analizar. Característica común a todas ellas es la de que el pesimismo y la desesperación constituyen la actitud moral del hombre normal ante los problemas del presente. Pero sólo, naturalmente, en lo que se refiere a la *élite* del espíritu; la plebe podía seguir creyendo en el progreso, su optimismo es un optimismo barato y despreciable, "desalmado", como lo llamaba ya Schopenhauer.

En esa dirección se mueve, como veremos, la concepción del mundo de los alemanes, desde Nietzsche hasta Spengler y, más adelante, en el

período de Weimar, desde Spengler hasta el fascismo. Podría tal vez objetarse, al ver cómo hacemos hincapié en estas corrientes ideológicas preparatorias de la filosofía alemana desde Schopenhauer y Nietzsche, que se trata de doctrinas esotéricas, encerradas dentro de círculos muy estrechos. Nosotros creemos, por el contrario, que no se puede desdeñar, en modo alguno, la influencia de masas indirecta y subterránea de las ideologías reaccionarias a la nueva moda, a que nos hemos venido refiriendo. Esta influencia no se limita a la ejercida directamente por los libros de los filósofos, aunque no deba perderse de vista tampoco que las ediciones de Schopenhauer y Nietzsche alcanzan, seguramente, cifras de muchas decenas de miles de ejemplares. Pero, lo importante es que, a través de las universidades, las conferencias, la prensa, etc., estas ideologías llegan también a las grandes masas, bajo una forma vulgarizada, ciertamente, pero ello sirve más bien para reforzar que para atenuar su contenido reaccionario, el pesimismo y el irracionalismo que en última instancia esconden las tales doctrinas, ya que, así expuestas, las ideas medulares ahogan en ellas a las reservas. De este modo, pueden las masas verse envenenadas intensivamente por esas ideologías, sin llegar a poner jamás la vista encima a la fuente directa de su envenenamiento. La barbarización nietzscheana de los instintos, su filosofía de la vida, su "pesimismo heroico", etc., son otros tantos productos necesarios del período imperialista, y miles y miles de personas pudieron ser víctimas de este proceso, acelerado por la influencia de Nietzsche, sin llegar a conocer siquiera su nombre.

Sin embargo, todos estos factores no hacen más que acentuar la disposición del ánimo a recibir y asimilar una concepción del mundo basada en la desesperación. Lo que hay de nuevo en ella con respecto a parecidas tendencias anteriores nace de la situación de Alemania entre las dos guerras mundiales imperialistas. La diferencia más importante entre el período de anteguerra y el de posguerra es, sin duda alguna, la fuerte conmoción, primero, y más tarde la pérdida casi total del sentimiento de "seguridad", en cuanto a la existencia social e individual, por parte de las clases medias y, principalmente, entre los intelectuales. Cuando, antes de la primera guerra imperialista mundial, se era pesimista, sobre todo en relación con la cultura, esta actitud tenía un carácter de quietud contemplativa, sin la menor mira de una posible acción; sintiendo el individuo asegurada su propia existencia, en lo material y en lo social, espiritual y humanamente, aquellas actitudes filosóficas podían mantenerse en el plano de lo puramente teórico, sin llegar a influir esencialmente en la conducta, en la posición interior de vida de los interesados. Pero la cosa cambia al cesar la sensación de "seguridad": el peligro constante en que se hallan tanto la existencia interior como la exterior, hace que este pesimismo irracionalista se trueque en algo práctico. Con lo cual no queremos decir que la con-

cepción del mundo tenga que provocar ahora, necesariamente, acciones directas, sino simplemente, de una parte, que arranca de la sensación personal de peligro de la existencia individual de que se trata (no sólo de la contemplación de una situación objetiva de la cultura) y, de otra parte, que la concepción del mundo se ve situada, así, ante exigencias de orden práctico, aunque sea bajo una forma en que de la estructura del universo se derive "ontológicamente" la imposibilidad de actuar.

En todo caso, no cabe duda de que las viejas formas del irracionalismo se revelan inadecuadas para resolver estos problemas. Y, en este punto, se manifiesta la necesidad sobre la que habremos de volver reiteradamente en las páginas posteriores, a saber: la de que la demagogia del fascismo, por mucho que tome, formal e intrínsecamente, de la ideología reaccionaria de viejo tipo, se oriente en cuanto a su método a las modernas ideologías nacidas bajo el imperialismo, las despoje de todo lo "íntimo" y "espiritualmente elevado", para convertir lo que queda en pie de ellas en una forma tosca y audaz de engaño del pueblo.

Hitler y Rosenberg se encargaron de llevar a la calle, desde la cátedra, el salón intelectual y el café, todo lo que encontraron de pesimismo irracional en la trayectoria de la filosofía que va desde Nietzsche y Dilthey hasta Heidegger y Jaspers. Y hemos de ver cuánto de ello es recogido, en sus contenidos esenciales, por la metodología especial de este desarrollo, a pesar o precisamente a causa de su achabacanamiento demagógico por obra de la "ideología nacionalsocialista".

Pues bien, el punto de partida de este proceso, en la psicología de las masas, es precisamente aquella desesperación a que nos referíamos, aquella credulidad y aquella fe en los milagros por parte de las masas, sin excluir a los intelectuales más calificados en el plano de lo espiritual. Que la desesperación fue, en efecto, el eslabón psicológico-social de engarce entre el nacionalismo y las grandes masas lo revela el hecho de que el verdadero auge del movimiento, el momento en que comienza a penetrar realmente en las masas, coincida con la crisis económica de 1929, es decir, con el momento en que la actitud de la desesperación, que al principio no pasaba de ser una actitud filosófica, por decirlo así, va cobrando gradualmente formas sociales cada vez más concretas, trocándose en una sensación difusa de que peligra la existencia individual y en que, por tanto, aquellas miras de acción práctica a que más arriba nos referíamos adquieren la posibilidad de poner lo que venía siendo simplemente una filosofía de la desesperación al servicio de una política desesperadamente aventurera.

Y esta política, al surgir, se apoya en los viejos instintos serviles y "autoritarios" de los alemanes, que la democracia de Weimar había dejado en pie, casi intactos. Sin embargo, el método de la sumisión tiene que ser, ahora, necesariamente, un método nuevo, ya que, por primera vez en la historia de Alemania, no se trata de someterse a un poder legí-

timo heredado, ni de trabajar por la restauración de un poder de este tipo, sino de sumarse a una subversión radical, a una "revolución", como gusta de llamarse el nacionalsocialismo, principalmente en los primeros tiempos, y aun más tarde, en los momentos de crisis. Este carácter no legítimo, "revolucionario", del poder fascista es uno de los motivos por los cuales se ve obligado, metodológicamente, a buscar el enlace con ideologías del tipo de la de Nietzsche, en vez de apoyarse en la ideología reaccionaria del viejo cuño. Claro está que la demagogia fascista tiene muchas caras: a la vez que se jacta de su carácter "revolucionario", apela también a todos los instintos posibles en torno a la legitimidad (recordemos el papel asignado a Hindenburg en el período de transición, al aspecto formalmente legal de la toma del Poder, etc.).

Ahora bien, la desesperación por sí sola no bastaría, como nexo de engarce psicológico-social. Necesita integrarse, además, como factores esenciales —precisamente en sus miras de acción práctica— con aquella credulidad y aquella fe milagrera de que hemos hablado. Y esta combinación existe, realmente, y no tiene nada de casual. Cuanto más se convierte en personal la desesperación, cuanto más cobra expresión en ella la sensación de que peligra la existencia individual, más brotan de este estado de ánimo, necesariamente, en la generalidad de los casos —y partiendo de las condiciones sociales, espirituales y morales del desarrollo de Alemania— la credulidad y la fe en los milagros.

Desde Schopenhauer, y sobre todo desde Nietzsche, asistimos a un proceso en que el pesimismo irracionalista va minando y destruyendo la convicción de que existe un mundo exterior objetivo y de que el conocimiento imparcial y concienzudo de este mundo puede ofrecer la solución a todos los problemas provocados por la desesperación. El *conocimiento del mundo* va convirtiéndose aquí, cada vez más marcadamente, en una *interpretación del mundo* progresivamente arbitraria. Y esta tendencia filosófica viene a realzar, naturalmente, la actitud de esas capas sociales que todo lo esperan de la "superioridad", pues no se trata, para ellas, tampoco en la vida real, del análisis frío y sereno de las concatenaciones objetivas, sino de una interpretación de decisiones, cuya motivación permanece por fuerza ignorada. Y es fácil comprender sin necesidad de grandes razonamientos que se esconde aquí una de las fuentes psicológico-sociales de la fe en los milagros: por muy desesperada que sea la situación, ya surgirá —se piensa— un "genio ungido por la divinidad" (un Bismarck, un Guillermo II, un Hitler) que se encargue, con su "intuición creadora" de buscar la solución a todos los problemas. Como es evidente, asimismo, que cuanto más en peligro se halle la "seguridad", cuanto más directamente se vea en juego la misma existencia individual, mayor fuerza tienen que cobrar, necesariamente, esta credulidad y esta fe milagrera. Estamos, pues, ante una vieja falla tradicional de la clase

media alemana, cuyo radio de acción abarca desde la filosofía nietzscheana hasta la psicología de la conducta media del filisteo bebedor de cerveza.

Por eso, cuando escuchamos con tanta frecuencia la pregunta llena de asombro de cómo masas tan extensas del pueblo alemán pudieron dar oídos al mito pueril de un Hitler y un Rosenberg y creer en él a pie juntillas, cabe contestar, históricamente, con otra pregunta: ¿cómo pudieron los hombres más cultos y de mayor talla intelectual de Alemania llegar a creer en la "voluntad" mítica de Schopenhauer, en las profecías del Zaratustra nietzscheano o en los mitos históricos de *La decadencia de Occidente?* Y no se nos diga que el nivel intelectual y literario de un Schopenhauer y un Nietzsche es incomparablemente más elevado que la burda y contradictoria demagogia de un Hitler y un Rosenberg. ¿Acaso no es, en el fondo, mucho más difícil de explicar que ponga su fe en el mito de Zaratustra, en el mito del Superhombre o en el mito del "Retorno del Igual" un hombre dotado de una cultura filosófica y literaria, capaz de seguir paso a paso, gnoseológicamente, los matices de la refundición de Schopenhauer por Nietzsche y de valorar con pleno dominio estético y psicológico las sutilezas de su crítica de la decadencia, que un obrero joven e inculto, que jamás ha militado o sólo ha militado transitoriamente en una organización de partido y que, al terminar su período de aprendizaje se ve lanzado a la calle, sin trabajo, se deje llevar, en su desesperación, de la creencia de que Hitler está llamado a realizar el "socialismo" alemán?

También aquí puede aplicarse aquello que en su día dijo Marx, refiriéndose a las "cínicas" teorías de la economía: que las teorías no descienden de los libros a la realidad, sino que ascienden de la realidad a los libros. El hecho de si, en una determinada época y en determinadas capas sociales, reina la atmósfera de una crítica sana, serena y objetiva, o el aire viciado de la superstición, la fe en los milagros y la credulidad irracional, no es un problema de nivel intelectual, sino de situación social. Claro está que en ello desempeñan un papel nada desdeñable las ideologías precedentes y que han llegado a conquistar una influencia, en cuanto que refuerzan o atenúan las tendencias a la crítica o a la credulidad. Pero, no debe olvidarse que la eficacia o la ineficacia de una tendencia del pensamiento asciende también de la realidad a los libros, y no desciende de éstos a la realidad.

La historia nos enseña que las épocas en que más se acentúa la credulidad, la milagrería y la superstición no tienen que ser, por fuerza, aquellas en que la civilización declina. Con una de estas tendencias nos encontramos, por ejemplo, al final de la Antigüedad, en el momento de apogeo de la civilización grecorromana, en el período de la máxima difusión de la erudición alejandrina. Y vemos cómo, en este período, no son simplemente los esclavos o los pequeños artesanos incultos, los portadores

de la difusión del cristianismo, los más asequibles a la fe en los milagros, sino que la credulidad y la superstición hacen mella también en figuras muy inteligentes y muy cultas de sabios y artistas de la época, como un Plutarco o un Apuleyo, un Plotino o un Porfirio; claro está que con un contenido completamente distinto, en un plano literariamente más alto, intelectualmente mas refinado, más culto. Y —para poner un ejemplo más, bien elocuente— el punto culminante del delirio contra las brujas no es, ni mucho menos, el período más sombrío de la Edad Media, sino el momento de la gran crisis que marca el tránsito de la Edad Media a la época moderna, el período de Galileo y de Keplero. Y también en él podemos comprobar cómo muchos de los espíritus más descollantes de la época no estaban exentos de las diversas formas de superstición entonces reinantes: basta citar, a este propósito, a Francisco Bacon, a Jacobo Böhme o a Paracelso.

La nota común a estas épocas de delirio social, de superstición y milagrería llevadas al extremo reside en que son siempre épocas de agonía del viejo orden social, de una cultura arraigada desde hace siglos, y, al mismo tiempo, épocas transidas por los dolores del alumbramiento de lo nuevo. Esta inseguridad general de la vida capitalista adquiere en los años de crisis de Alemania una agudización que representa el trueque en algo cualitativamente nuevo y especial y que da a esta receptividad una difusión de masas hasta entonces desconocida, que el fascismo se encarga de explotar del modo más desaforado.

Más adelante, expondremos y analizaremos cuáles son las formas especulativas concretas que adopta esta explotación demagógica de la desesperada situación en que se ven sumidas las más extensas capas del pueblo alemán. Solamente entonces, a la luz del análisis concreto, podrá verse en todo su sentido cómo la demagogia y la tiranía fascistas fueron la culminación extrema de un largo proceso, al principio considerado como "inofensivo" (como un proceso puramente filosófico o, a lo sumo, ideológico): el proceso de destrucción de la razón.

Este proceso, cuyos orígenes deben buscarse en la lucha feudal-restauradora, reaccionario-romántico, contra la Revolución francesa y cuya culminación se produce, como hemos visto, en el período imperialista del capitalismo, no se limita, ni mucho menos, a Alemania. Tanto sus orígenes como su modalidad hitleriana y sus supervivencias en los tiempos presentes, tienen raíces internacionales de orden económico-social, lo que hace que la filosofía irracionalista se presente también como un fenómeno internacional. En la Introducción hemos podido ver, sin embargo, que esta filosofía no logró adquirir en ningún otro país aquella fuerza demoníaca con que se manifestó en la Alemania de Hitler y que, con raras excepciones, no alcanzó en parte alguna la hegemonía que llegó a tener en Alemania; hegemonía que no era, por cierto, exclusivamente alemana, sino

que se proyectaba en escala internacional. Por ello era necesario poner de relieve y analizar brevemente en este capítulo las tendencias histórico-sociales que hicieron de Alemania la cuna y el centro de esta filosofía lanzada al asalto de la razón.

De aquí que, en lo sucesivo, nuestra exposición de las corrientes de la historia de la filosofía se limite forzosamente —con contadas excepciones, como las de Kierkegaard o Gobineau— a la trayectoria seguida en Alemania. Sólo ella ha conducido, hasta ahora, al hitlerismo. Por eso, según entendemos, el hecho de que nos limitemos a exponer la historia del irracionalismo en la filosofía alemana, acentúa el sentido internacional del presente estudio, en vez de atenuarlo. Es un *Discite moniti,* una severa admonición dirigida a los hombres reflexivos de todos los pueblos. Una advertencia de que no existen filosofías "inofensivas" o puramente académicas, de que siempre y donde quiera está objetivamente presente el peligro de que cualquier incendiario del mundo pueda, como Hitler, prender una hoguera devoradora aprovechándose del combustible filosófico de las "inocentes" conversaciones de salón, charlas de café o lecciones de cátedra, de los aparentemente "inofensivos" ensayos, estudios, folletones, etc.

De las nuevas circunstancias con que nos encontramos en la situación del mundo de hoy y de sus consecuencias filosóficas, nos ocupamos en el Epílogo a esta obra. Estas circunstancias acusan profundas diferencias entre la preparación ideológica de la segunda y la de la tercera guerra mundial imperialista. Parece, por las razones que en su lugar oportuno se aducirán, como si el irracionalismo puro y simple no desempeñara hoy el papel central y predominante que desempeñó en el período de organización de la segunda conflagración mundial. Pero, pondremos de manifiesto, al mismo tiempo, cómo el irracionalismo sigue formando, por así decirlo, la atmósfera filosófica de la nueva propaganda de guerra o cumple, por lo menos, una función importante en ella.

La advertencia que aquí nos proponemos hacer para que se aprenda de las lecciones del pasado no ha perdido, pues, su actualidad, ni mucho menos, por más que hayan cambiado las circunstancias de hoy. Tanto menos cuanto que en la propaganda ideológica de la "guerra fría" siguen desempeñando un papel importante, a veces incluso acentuado, toda una serie de elementos que fueron decisivos en su día, en el irracionalismo "clásico" de la época de Hitler (el agnosticismo, el relativismo, el nihilismo, la tendencia a la mitomanía, la ausencia de crítica, la credulidad, la fe en los milagros, los prejuicios y los odios de raza, etc., etc.).

También hoy sigue ventilándose —ideológicamente— en torno al gran problema del desarrollo ascendente o la destrución de la razón el debate entre las fuerzas del progreso y las de la reacción, aunque este debate pueda ventilarse en los momentos actuales con otros contenidos directos

y otros métodos que en la época del hitlerismo. Y ello nos mueve también a creer que el alcance de una historia de los problemas fundamentales del irracionalismo va, hoy como siempre, más allá de lo puramente histórico.

De la lección que Hitler dio al mundo, todo individuo y todo pueblo, debe esforzarse por aprender algo para su propia salud. Y esta responsabilidad tienen que sentirla, agudizada, los filósofos, obligados a velar por la existencia y el desarrollo de la razón, en la medida en que ésta participa realmente en el desarrollo social (sin necesidad de exagerar esta participación real e innegable). Responsabilidad a la que no han hecho honor en Alemania ni fuera de ella. Y si hasta ahora, pese a todo lo sucedido, no se han hecho realidad en todas partes aquellas palabras de Mefistófeles al desesperado Fausto:

Desprecia la ciencia y la razón,
la mayor fuerza en que descansa el hombre...
*y te tendré por entero a merced mía,**

ello no constituye —mientras las cosas no cambien—, para ningún otro país de economía imperialista, para ninguna otra cultura filosófica burguesa puesta bajo el signo del irracionalismo, la menor garantía de que no puedan verse arrastrados mañana por un nuevo demonio del fascismo junto al cual Hitler no sería, tal vez, más que un principiante chapucero. Al limitar el análisis a la trayectoria alemana, a la filosofía alemana, no hacemos, por tanto, más que subrayar, y ése es precisamente nuestro propósito, aquel *Discite moniti.*

* Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, / Des Menschen allerhöchste Kraft... / So hab ich dich schon unbedingt. (*Fausto* de Goethe, versos 1851-5.)

CAPÍTULO II

La fundamentación del irracionalismo en el período de una a otra revolución (1789-1848)

I

Observaciones preliminares de principio sobre la historia del irracionalismo moderno

El irracionalismo contemporáneo se esfuerza, comprensiblemente, en buscar antepasados. En su empeño de reducir toda la historia de la filosofía a un "eterno" forcejeo entre el racionalismo y el irracionalismo, se ve obligado a descubrir las huellas de las filosofías irracionalistas en el Oriente, en la Antigüedad, en la Edad Media, etc. No vale la pena enumerar todas y cada una de las formas —algunas de ellas, grotescas— que reviste esta arbitraria deformación de la historia de la filosofía; cuando estudiemos las doctrinas neohegelianas, por ejemplo, veremos cómo se empeñan en presentar al propio Hegel como el mayor de los irracionalistas. Resultado de ello es una mescolanza ecléctica y sin principios, una insistencia totalmente caprichosa en destacar tales o cuales nombres famosos o relativamente célebres, sin ningún criterio fijo para la selección. Podríamos decir que sólo los prefascistas inmediatos o los fascistas aplican una pauta clara: la afirmación resuelta de lo reaccionario. Así, vemos cómo Baeumler excluye a los primeros románticos de Jena de este ilustre consistorio. Y, por la misma razón, selecciona Rosenberg a Schopenhauer, Ricardo Wagner, Lagarde y Nietzsche como los "clásicos" del irracionalismo fascista.

Digamos de pasada que el empleo de la palabra "irracionalismo" para designar una tendencia filosófica, una escuela, etc., es relativamente nueva. Que yo sepa, aparece por primera vez en la obra de Kuno Fischer sobre Fichte. En el *Tratado de historia de la filosofía* de Windelband, se estudia ya a Schelling y a Schopenhauer en el capítulo titulado "Metafísica del irracionalismo". Esta terminología prevalece de un modo todavía más decidido en Lask. Y, aunque este empleo de la palabra "irracionalismo" con un sentido tan amplio tropieza al principio con ciertas objeciones críticas,[1] en el período entre las dos guerras mundiales, principal-

[1] Cfr. especialmente F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, 1912, pp. 510 *ss.*

mente, vemos consagrado ya el término de un modo general como el empleado para designar aquella corriente filosófica de cuya historia nos ocupamos aquí.

En la filosofía clásica alemana, Hegel emplea siempre la palabra "irracional" en un sentido matemático exclusivamente y, al criticar las tendencias filosóficas a que aquí nos referimos, habla del "saber inmediato". El mismo Schelling[2] emplea el término de "irracional" en un sentido despectivo, como sinónimo de lo "no absoluto". Hasta llegar al Fichte de la época posterior, no nos encontramos con los conatos de la terminología actual. En su intento —frustrado— de polemizar con el idealismo objetivo cada vez más extendido de Schelling y Hegel, escribe Fichte, en su *Teoría de la ciencia,* de 1804: "La proyección absoluta de un objeto acerca de cuyos orígenes no puede decirse nada, en que nos encontramos, por tanto, con un intersticio vacío y oscuro entre la proyección y el proyecto, lo que yo llamaría, tal vez de un modo un poco escolástico, pero bastante expresivo, a mi modo de ver, la *projectio per hiatum irrationalem...*"[3] Este viraje de Fichte hacia el irracionalismo, como en general toda su teoría posterior del conocimiento, no estaba llamado a influir en la trayectoria posterior de la filosofía. Solamente en Lask nos encontramos con una huella profunda del Fichte de la última época, aunque no falten los fascistas que tratan de inscribir el nombre de aquel filósofo en su galería de antepasados. Por eso, habremos de limitarnos a este señalamiento de los hechos terminológicos más importantes y, en lo sucesivo, sólo estudiaremos a los representantes del irracionalismo filosófico que realmente han influido en la historia.

Claro está que esta novedad terminológica —relativa— de la expresión no significa, ni mucho menos, que el problema del irracionalismo no se hubiera presentado ya en la filosofía clásica alemana como un problema importante. Muy al contrario. Nuestras páginas siguientes pondrán de manifiesto cómo las formulaciones decisivas de este problema aparecen precisamente en el período que media entre la Revolución francesa y el período de preparación ideológica de la revolución de 1848.

El hecho de que Hegel no emplee el término de "irracionalismo" no significa, en modo alguno, que no se ocupe del problema de las relaciones entre el irracionalismo y la dialéctica. Lo hace, en efecto, muy claramente, y no sólo en la polémica contra el "saber inmediato" de Friedrich Heinrich Jacobi. Y no deja de ser significativo, aunque sea una pura coincidencia, el que su debate de principio en torno a este tema tenga por punto de partida precisamente la geometría y la matemática. En todo caso, trata de encontrar, en relación con esto, los límites de las notas

[2] Schelling, *Sämtliche Werke,* Stuttgart, 1856 *ss.,* secc. I, t. VI, p. 22.
[3] Fichte, *Werke,* ed. F. Medicus, t. IV, p. 288.

determinantes del entendimiento, su carácter contradictorio, el desarrollo y el impulso ascendente del movimiento dialéctico que aquí se opera hacia la razón. Dice Hegel, refiriéndose a la geometría: "En su marcha, tropieza a la postre, sin embargo, cosa muy digna de ser notada, con *inconmensurabilidades* e *irracionalidades*, que hacen que, para seguir avanzando en lo determinante, se vea llevada a *trascender* sobre el principio intelectivo. Y también en este punto, como suele ocurrir en la terminología, nos encontramos frecuentemente con la inversión de que lo que se llama lo *racional* es lo *intelectivo* y, en cambio, lo que se denomina *irracional*, constituye más bien el comienzo y la huella de la *racionalidad*." [4]

Aunque esta reflexión tenga un punto de partida especial y Hegel se halle muy lejos de generalizar filosóficamente los términos aquí empleados, toca en estas líneas, sin embargo, el problema filosófico central de toda la trayectoria ulterior del irracionalismo, es decir, aquellas cuestiones con las que el irracionalismo se ha enlazado siempre, desde el punto de vista filosófico. Son éstos precisamente, como veremos en el transcurso de nuestras consideraciones, los problemas que se derivan de los límites y las contradicciones del pensamiento puramente intelectivo. El tropezar con estos límites puede ser para el pensamiento humano, si ve en ello un problema que hay que resolver y, como dice acertadamente Hegel, "el comienzo y la huella de la racionalidad", es decir, de un conocimiento superior, el punto de partida para el desarrollo ulterior del pensamiento, para la dialéctica. En cambio, el irracionalismo —para adelantarnos, concisamente, a cosas que más adelante habremos de exponer de un modo concreto y detallado— se detiene precisamente en este punto, hace del problema algo absoluto, convierte los límites del conocimiento intelectivo, petrificándolos, en límites del conocimiento en general, e incluso mistifica el problema, convertido así, artificiosamente, en insoluble, haciendo de él una solución "superracional". La equiparación de entendimiento y conocimiento, de los límites del primero y los del segundo, del conocimiento en general, la introducción de lo "superracional" (de la intuición, etc.), allí donde es posible y necesario seguir avanzando hasta un conocimiento racional: tales son los criterios más generales del irracionalismo filosófico.

Lo que Hegel esclarece aquí, a la luz de un ejemplo que encierra una importancia de principio, constituye uno de los problemas centrales del método dialéctico. Llama al "reino de las leyes" "la imagen quieta del mundo existente o manifiesto". De ahí que —para referirnos de pasada aquí sólo a lo más importante de su razonamiento— "el fenómeno sea, por tanto, frente a la ley, la totalidad, pues encierra la ley, pero algo más también, a saber: el momento de la forma que se mueve a sí misma". [5]

[4] Hegel, *Enzyklopädie*, § 231, *Sämtliche Werke*, Berlín, 1832 *ss.*, t. VI, p. 404.
[5] *Ibid.*, t. IV, pp. 145 *s.*

Hegel destaca aquí los momentos lógicos más generales que forman la tendencia más propulsora del método dialéctico: el carácter aproximativo del conocimiento dialéctico. Y Lenin, que descubre este aspecto decisivo del método dialéctico —en él, naturalmente, el de la dialéctica materialista, que no tropieza ya con los límites idealistas de la dialéctica hegeliana—, subraya enérgicamente la importancia de aquellas palabras de Hegel que acabamos de citar: "Es —dice— una excelente determinación materialista, notablemente acertada (la de la palabra 'quieta'). La ley toma lo quieto, y por eso la ley, toda ley, es siempre estrecha, incompleta, aproximativa." [6]

No podemos entrar aquí más en detalle en las manifestaciones cada vez más concretas de Hegel en torno a las mutuas relaciones dialécticas entre la ley (la esencia) y el fenómeno. Diremos únicamente, en pocas palabras, que Hegel, en el curso de esta concreción, supera los límites del idealismo subjetivo, para el que las determinaciones generales (la esencia, etc.), no residen en la objetividad, en el objeto mismo, fundamentando filosóficamente la objetividad de la esencia: "La *esencia* no tiene todavía existencia, pero *es*, y es, además, en un sentido más profundo que el ser"; "la ley es, por tanto, la manifestación *esencial*": [7] determinación ésta cuya importancia fundamental subraya también enérgicamente Lenin en sus citadas glosas marginales a la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

Estos esclarecimientos nos permiten ya puntualizar un poco más la relación general, metodológica, entre el irracionalismo y la dialéctica. Siendo la realidad objetiva, por principio, más rica, más multiforme y más compleja de lo que puedan llegar a ser nunca los conceptos mejor desarrollados de nuestro pensamiento, de aquí se desprende que son inevitables las colisiones del tipo que acabamos de señalar entre el pensamiento y el ser. Con lo cual, en los momentos en que avanzan tumultuosamente el desarrollo objetivo de la sociedad y, bajo la acción de él, el descubrimiento de nuevos fenómenos naturales, existen grandes posibilidades de que el irracionalismo logre convertir este progreso, por medio de su mistificación, en un movimiento regresivo. Una situación así se presentó en el período de tránsito del siglo XVIII al XIX, en parte como consecuencia de la transformación de la sociedad provocada por la Revolución francesa y por la Revolución industrial llevada a cabo en Inglaterra, y en parte por efecto de las crisis producidas en las ciencias naturales, por el desarrollo de la química, la biología, etc., a la vista de los nuevos descubrimientos geológicos, paleontológicos y de otro orden, realizados a la sazón. La dialéctica hegeliana, por cuanto intenta captar también históri-

[6] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlín, 1949, p. 70.
[7] Hegel, *Op. cit.*, t. IV, pp. 150 y 145.

camente los problemas que esto plantea, representa la fase más alta de la filosofía burguesa, su empeño más enérgico por dominar mentalmente estas dificultades: un método creador que podía garantizar aquella aproximación —hasta entonces, completa— del pensamiento, de la imagen mental de la realidad a la realidad misma. (No tenemos por qué referirnos aquí a las consabidas limitaciones idealistas de Hegel, a sus mistificaciones idealistas, a la contraposición entre el método y el sistema; la crítica de Hegel por los clásicos del marxismo-leninismo es bien conocida, y la damos por supuesta.)

Pues bien, el irracionalismo arranca de esta —necesaria e insuperable, pero siempre relativa— discrepancia entre la *imagen mental* y el *original* objetivo. El punto de partida consiste en que los problemas directamente planteados al pensamiento en cada caso, en tanto que son tales problemas no resueltos, se presentan bajo una forma en la que parece, a primera vista, como si el pensamiento, los conceptos, fallasen ante la realidad, como si la realidad enfrentada al pensamiento constituyera un más allá de la razón (de la racionalidad del sistema de categorías, del método conceptual hasta entonces utilizado). Como hemos visto, Hegel analizó certeramente esta situación. Su dialéctica del fenómeno y la esencia, de la existencia y la ley y, sobre todo, su dialéctica de los conceptos intelectivos, de las determinaciones de la reflexión, del tránsito del entendimiento a la razón, trazan con toda claridad el verdadero camino para la solución de estas dificultades.

Pero, ¿qué pasa si el pensamiento —por causas que más adelante habremos de analizar de un modo concreto y en detalle— se detiene y retrocede ante las dificultades? ¿Si la necesaria constelación de factores que aquí se manifiesta (el hecho, concretamente, de que esta situación tenga que repetirse necesariamente en cada uno de los pasos decisivos de avance) se convierte en una situación por principio insuperable, si la incapacidad de *determinados* conceptos para captar una determinada realidad se hipostasía hasta convertirla en la incapacidad del pensamiento, del concepto, del conocimiento racional en general, para dominar mentalmente la esencia de la realidad? ¿Y si, además, haciendo de esta necesidad una virtud, se considera la incapacidad para captar mentalmente el mundo como un "conocimiento superior", bajo la forma de la fe, la intuición, etcétera?

Es evidente que este problema surge en cada una de las fases del conocimiento, es decir, cada vez que el desarrollo social y, por tanto, la ciencia y la filosofía, se ven obligadas a dar un salto hacia adelante, para dominar los problemas reales que se plantean. Lo cual indica ya de por sí que la opción entre la *ratio* y la *irratio* no es nunca un problema filosófico "inmanente". En la opción de un pensador entre lo nuevo y lo viejo no deciden, en primer plano, las consideraciones filosóficas o mentales, sino

la situación de clase y la vinculación a una clase. Vista la cosa a través de la *gran* perspectiva de los siglos, resulta a veces casi increíble cómo importantes pensadores, en los umbrales de un problema casi resuelto, se detienen, dan media vuelta y, cuando parece que van a encontrar la solución, huyen en dirección contraria. Son "enigmas" que sólo puede aclarar el carácter de clase de la actitud por ellos adoptada.

Esta condicionalidad social del racionalismo y el irracionalismo no debe buscarse solamente en los mandatos y los vetos sociales de masas. El gran materialista inglés del siglo XVII, Hobbes, caracteriza certeramente su estructura, cuando dice: "No dudo que, de haberse tratado de algo que atentase contra los derechos de propiedad de alguien o, mejor dicho, contra los intereses de los que tienen en sus manos la propiedad, el principio de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, habría sido controvertido o, por lo menos, habría tratado de ahogarse quemando todos los libros de geometría, hasta que los interesados hubieran podido hacerlo valer." [8] Lo que indica que tampoco debe desdeñarse, ni mucho menos, esta posibilidad de que las nuevas verdades sean directamente reprimidas. Basta con pensar, para darse cuenta de ello, en los comienzos de la filosofía moderna, en la suerte de pensadores como Giordano Bruno, Vanini o Galileo. Y no cabe duda de que esta situación ha pesado mucho en ciertos momentos, como lo demuestran con harta claridad los muchos equívocos sorprendentes con que nos encontramos y la "diplomacia" filosófica a que en su tiempo hubieron de recurrir los Gassendi, Bayle, Leibniz, etc.; y a ello se debió, asimismo, evidentemente el silencio que Lessing se creyó obligado a guardar ante el público acerca de su spinozismo. Y tampoco debe desdeñarse el significado filosófico de semejante "diplomacia". La posteridad puede formarse, ciertamente, un juicio claro en cuanto al verdadero punto de vista de un Gassendi o de un Bayle, pero el problema es ya más difícil de desembrollar tratándose de Leibniz, y sabido es que el silencio de Lessing con respecto a Spinoza dio pie para una concepción totalmente falseada de aquel pensador.

Pese a todo eso, la determinación social a que nosotros nos referimos se halla más íntimamente vinculada a la personalidad y a la producción. No es solamente la presión social exterior la que, en filosofía, y sobre todo en los problemas decisivos de ésta, desde Descartes hasta Hegel, crea tantos equívocos inconscientes y hace al pensador encender, tantas veces, el verdadero sentido de sus pensamientos. Mucho más importante que esto es el hecho de que las condiciones sociales dominan a los pensadores hasta en sus más propias y profundas convicciones, en su modo de pensar, en su modo de plantear los problemas, etc., sin que ellos mismos lo

[8] Cit. de F. Toennies, *Hobbes*, 2 ed., Stuttgart, s. a., p. 147.

adviertan. Éste es el sentido de las palabras con que Marx replica a los hegelianos radicales que tratan de explicar los pasajes y frases de doble sentido en Hegel recurriendo a una adaptación puramente mecánica y oponiendo al Hegel "exotérico" de las transacciones el Hegel "esotérico" del radicalismo: "No hay, pues, ni que hablar de acomodar a Hegel para descubrir en él conceptos en contra de la religión, del Estado, etc., ya que esta mentira es cabalmente la mentira de su progreso." [9]

Los filósofos aparecen siempre, en el fondo —consciente o inconscientemente, queriendo o sin querer—, vinculados a su sociedad, a una determinada clase de ella, a sus aspiraciones progresivas o regresivas. Y lo que en su filosofía nos parece y es lo realmente personal, lo realmente original, se halla nutrido, informado, plasmado y dirigido precisamente por ese suelo (y por el destino histórico suyo). Incluso en aquellos casos en los que, a primera vista, parece prevalecer una posición individual que llega hasta el aislamiento frente a la propia clase, vemos, si calamos hondo, cómo esta posición se halla íntimamente unida a la situación de la clase y a las vicisitudes de la lucha de clases. En el caso de Ricardo, por ejemplo, Marx demuestra cómo su vinculación con la producción capitalista y con el desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo determina la posición de este economista ante las diversas clases: "Si la concepción de Ricardo cuadra en conjunto al interés de la *burguesía industrial,* es pura y simplemente *porque,* y en la medida en que, este interés coincide con el de la producción o el del desarrollo productivo del trabajo humano. Allí donde estos intereses, en vez de coincidir, se contradicen, Ricardo es tan *implacable* contra la burguesía como lo es, por lo general, contra el proletariado y la aristocracia." [10]

Cuanto más auténtico e importante es un pensador, con más fuerza se revela como hijo fiel de su tiempo, de su país y de su clase. Los problemas, si su planteamiento es realmente filosófico, fecundo —aunque las ambiciones del filósofo sean tan grandes que nos los presente *sub specie aeternitatis*—, se plantean siempre de un modo concreto; es decir, aparecen, por su contenido y por su forma, determinados por las angustias y aspiraciones sociales, científicas, artísticas, etc., de su tiempo y encierran de por sí —siempre dentro de las tendencias concretas que aquí se manifiestan— una tendencia concreta hacia adelante o hacia atrás, hacia lo nuevo o hacia lo viejo. Otra cosa, y una cosa de orden secundario, es que el filósofo en cuestión tenga, y hasta qué punto la tenga, conciencia de esta conexión.

Estas observaciones, que por el momento se mantienen en un plano

[9] Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA), secc. I, t. III, p. 164.

[10] Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* W. Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1945, t. II, p. 248.

general, conducen a un segundo problema: todo tiempo y, dentro de él, toda clase que en su tiempo lucha en el campo de la filosofía, se plantean bajo distinta forma el problema que esbozábamos al principio y del que, en determinadas circunstancias, puede brotar el irracionalismo. La tensión dialéctica entre la formación del concepto racional y su materia real constituye, ciertamente, un hecho general de la actitud del conocer ante la realidad, pero el modo como este problema se manifiesta en cada caso, el modo como se lo aborda o, a veces, como se lo esquiva y se huye ante él, varía cualitativamente con arreglo al desarrollo histórico de la lucha de clases.

Estas diferencias relativas a la estructura de los planteamientos y las soluciones de los problemas se muestran muy claramente como diferencias entre la filosofía y las ciencias especiales. Éstas se hallan, con frecuencia, en condiciones de resolver directamente determinados problemas que la vida plantea, no pocas veces sin preocuparse gran cosa de las consecuencias filosóficas que de ello pueden derivarse; basta pensar en el desarrollo de las matemáticas, en el que vemos cómo se plantean y resuelven certeramente importantes problemas dialécticos, sin que los grandes innovadores se den cuenta de que han descubierto nuevos continentes en el mundo de la dialéctica, como el gentilhombre de Molière desconocía que hablaba en prosa. La filosofía, en cambio, se ve obligada a abordar los problemas de principio, los que afectan a la concepción del mundo, sean cuales fueren sus soluciones.

Pero también esta diferencia es puramente relativa y, por tanto, y al mismo tiempo, *históricamente* relativa. En determinadas circunstancias histórico-sociales, puede la proclamación de una verdad puramente científica aparecer situada directamente en el centro de las luchas de clases en torno a la concepción del mundo, sin que por el momento se la eleve a un plano de generalidad filosófica ni se extraigan de ella, inmediatamente, las consecuencias filosóficas que encierra. Así ocurrió en su día con la teoría copernicana, así sucedió más tarde con el darwinismo, y tal es lo que hoy estamos presenciando con el desarrollo de la teoría de Darwin por Mitchurin y Lysenko. De otra parte, ha habido tendencias filosóficas llamadas a adquirir una vida relativamente larga y que, por principio, rehuyeron toda actitud ante una concepción del mundo o un programa, ante el punto central del método. (Nos limitaremos a señalar, aquí, que en estas tendencias evasivas va siempre implícita, naturalmente, una determinada toma de posición en un sentido ideológico de clase y, por tanto, una parcialidad filosófica. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las que son precisamente las manifestaciones más características del tipo a que acabamos de referirnos, a saber: con el neokantismo y con el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX.)

No creemos que sea necesario llevar más adelante este análisis general.

Con lo dicho basta para que esté suficientemente claro cómo aquella forma específica de huir ante todo planteamiento filosófico decisivo, ante todos los problemas metodológicos y de concepción del mundo, actitud que constituye, según hemos visto, la forma fundamental y general del irracionalismo, tiene necesariamente que revestir modalidades cualitativamente distintas en las diversas fases del desarrollo social y, a tono con ello, del desarrollo filosófico. De donde se sigue, al mismo tiempo, que el irracionalismo, aunque se le descubra, o algo semejante a él, en las más diferentes épocas de crisis de formaciones sociales muy distintas, no puede poseer una historia única y coherente, a la manera como cabe hablar de la historia del materialismo o de la dialéctica. Claro está que también la "sustantividad" de estas otras historias es extraordinariamente relativa, puesto que toda la historia de la filosofía, concebida de un modo científicamente racional, sólo puede enfocarse y exponerse a base de la historia de la vida económico-social de la humanidad. También a la historia de la filosofía pueden aplicarse, naturalmente, aquellas palabras de Marx en la *Ideología alemana*: "No hay que olvidar que el derecho no tiene una historia propia, como no la tiene tampoco la religión." [11]

Ahora bien, el irracionalismo es algo más que eso, y algo distinto. Es una simple forma de reacción (empleando aquí la palabra reacción en el doble sentido de lo secundario y lo retrógrado) al desarrollo dialéctico del pensamiento humano. Su historia depende, por tanto, del desarrollo de la ciencia y de la filosofía, a cuyos nuevos planteamientos reacciona de tal modo, que convierte el problema mismo en solución, proclamando la supuesta imposibilidad de principio de resolver el problema como una forma superior de comprender el mundo. Este estilizar la pretendida insolubilidad del problema como la respuesta a él y la pretensión de que en este rehuir la solución y desviarse de ella, en esta evasión ante una respuesta positiva, se contiene la "verdadera" consecución de la realidad, es el rasgo característico decisivo del irracionalismo. Es cierto que también el agnosticismo rehuye la solución a tales problemas; pero el agnóstico se limita a declararlos insolubles, negándose de un modo más o menos abierto a contestarlos en nombre de una filosofía científica supuestamente exacta. (Con lo cual nos limitamos, claro está, a señalar los dos polos extremos, pues en el plano real de la filosofía, sobre todo en la época del imperialismo, nos encontramos con las más variadas transiciones entre el agnosticismo y el irracionalismo, en las que, no pocas veces, el primero se trueca en el segundo; y esto, sin tener en cuenta que, por razones con que habremos de encontrarnos frecuentemente, casi todo el irracionalismo moderno se apoya, más o menos, en la teoría del conocimiento propio del agnosticismo.)

[11] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, p. 63.

Por tanto, toda crisis importante del pensamiento filosófico, como lucha socialmente condicionada que es entre lo que nace y lo que muere, provoca del lado de la reacción tendencias que podríamos designar con el término moderno de "irracionalismo". Es dudoso, sin embargo, que el empleo de este término con carácter genêral resulte conveniente, desde el punto de vista científico. Por una parte, ello podría dar la falsa sensación que el moderno irracionalismo aspira a crear: la de que existe una trayectoria irracionalista única en la historia de la filosofía. De otra parte, y por las razones que en seguida expondremos, el irracionalismo moderno responde a condiciones de existencia tan específicas, determinadas por las características de la producción capitalista, que un término global envolvería fácilmente el peligro de borrar las diferencias específicas y de modernizar inadmisiblemente viejas tendencias filosóficas que nada o poco tienen que ver con las del siglo XIX. Por lo demás, esta última inclinación se hallaba bastante extendida ya de por sí en la historia de la filosofía de la burguesía decadente: así, Natorp nos presenta un Platón "kantiano", Petzold un Protágoras "machista", y por ahí adelante. Y las diversas tendencias del moderno *irracionalismo* se han encargado de nivelar en la inextricable y oscura madeja de la "filosofía de la vida" o del existencialismo toda la historia de la filosofía, desde Heráclito y Aristóteles hasta Descartes, Vico y Hegel.

Ahora bien, ¿en qué consiste la nota específica del irracionalismo moderno? Consiste, ante todo, en que brota sobre la base de la producción capitalista y de su lucha de clases específica, primero dentro del marco de la lucha progresiva de la clase burguesa contra el feudalismo en torno al Poder y, más tarde, en las condiciones de su lucha defensiva y reaccionaria en contra del proletariado. A lo largo de todo este libro, se pondrá de manifiesto de un modo concreto qué sesgos tan decisivos han provocado las diferentes etapas de estas luchas de clases en el desarrollo del irracionalismo, tanto en cuanto al contenido como en cuanto a la forma, y cómo han ido haciendo cambiar su fisonomía.

Tratando de resumir ahora la *significación* fundamental que encierra la producción capitalista para nuestro problema filosófico, debemos señalar, ante todo, la importante diferencia existente entre el desarrollo capitalista y el precapitalista: el problema del desarrollo de las fuerzas productivas. En las sociedades esclavistas, la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, en lo que se refiere al punto, para nosotros decisivo, de la crisis del sistema, se manifiesta en el hecho de que las fuerzas productivas decaen, retroceden, degeneran y abren, con ello, un proceso en el que va haciéndose, a la larga, imposible la subsistencia del régimen esclavista, como base económica y social de la sociedad. Bajo el feudalismo, esta contradicción se manifiesta ya bajo una forma considerablemente distinta: en el seno de la sociedad

feudal, va desarrollando la clase burguesa, que originariamente forma parte de la misma formación feudal, sus fuerzas productivas cada vez más importantes y cuyo desarrollo sin cesar creciente acaba necesariamente dando al traste con el feudalismo. (No podemos entrar a estudiar aquí las diferentes formas que este proceso reviste en Inglaterra, en Francia, etc., aunque son precisamente estas diferencias las que determinan profundamente las características de la lucha de clases y, por tanto, las particularidades de la filosofía inglesa, francesa, etc.)

Pero, al aparecer la producción capitalista, el desarrollo de las fuerzas productivas se diferencia cualitativamente del de cualquiera otra formación social anterior. El mismo ritmo de su desarrollo presenta una tónica cualitativamente nueva. Pero esto guarda también relación con la íntima interdependencia, hasta entonces desconocida, entre el desarollo de la ciencia y el crecimiento de las fuerzas productivas. A ello hay que atribuír, principalmente, el inmenso auge que las ciencias naturales registran desde el Renacimiento. Y todo esto trae, además, como consecuencia el que, de una parte, el desarrollo reaccionario de la burguesía en el campo político, social y —lo que es especialmente importante para nosotros— en el campo ideológico, se inicie ya en una fase histórica en que las fuerzas productivas se mueven todavía con poderosa fuerza en un sentido ascendente. Claro está que también bajo el capitalismo entorpecen las relaciones de producción el desarrollo de las fuerzas productivas. Así lo ha demostrado convincentemente Lenin con respecto a la época del imperialismo, y dicho entorpecimiento lo revelaba ya, antes del período de los monopolios, cualquiera de las crisis económicas. Sin embargo, este mismo hecho sólo significaba, en cuanto al capitalismo, que las fuerzas productivas no se desarrollaban, dentro de él, en las proporciones que habrían correspondido a su organización económica, al nivel de la técnica, etc., y que importantes fuerzas productivas existentes se hallaban condenadas a quedar inactivas (como ocurre, por ejemplo, en cuanto al empleo industrial de la energía atómica, bajo el capitalismo). Pero, de otra parte, la acentuación cualitativa de la interdependencia entre las fuerzas productivas y las ciencias naturales, bajo el capitalismo, trae como consecuencia el que la burguesía se vea obligada —so pena de perecer—, aun en su período de decadencia, a seguir desarrollando las ciencias naturales en una cierta medida; así se lo impone imperativamente, por lo demás, entre otras razones, la técnica de la guerra moderna.

Y este desarrollo económico lleva inseparablemente aparejado un carácter totalmente distinto de las luchas de clases. Stalin ha subrayado con toda razón y con una gran fuerza, frente a toda la historiografía anterior, la importancia decisiva que en el proceso de disolución de la economía esclavista y el feudalismo tuvieron las sublevaciones de los esclavos y los siervos. Pero ello no va en detrimento de la diferencia cualitativa

existente entre el proletariado y las clases explotadas de épocas anteriores. Las importantes consecuencias de esta nueva situación no pueden ser estudiadas aquí. Pero sí debemos señalar, por lo menos, un factor llamado a adquirir una importancia decisiva en nuestras ulteriores consideraciones: el proletariado es la primera clase oprimida de la historia universal capaz de oponer a la concepción del mundo de los opresores una concepción del mundo propia, independiente y superior. Como habremos de ver, toda la trayectoria de la filosofía burguesa está determinada por las luchas de clases que esto engendra, y también en el desarrollo del irracionalismo moderno veremos cómo el giro decisivo de esta filosofía consiste en que siga manifestándose en contra de la liquidación de las supervivencias feudales o apoye ya, en el terreno ideológico, la lucha defensiva de la burguesía reaccionaria como el ala reaccionaria extrema de la ideología burguesa, colocándose incluso, ideológicamente, a la cabeza de esta lucha defensiva.

Esta tendencia de desarrollo de las fuerzas productivas, tendencia vinculada —tanto más estrechamente cuanto más alto sea su grado— al desarrollo de la ciencia, determina —también en el período de transición— una *actitud* de la clase dominante ante la ciencia, y principalmente ante las ciencias naturales, diferente de la adoptada en las sociedades de clases anteriores. En éstas, la contradicción existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción implicaba necesariamente el estancamiento o el retroceso de las ciencias, en primer término de las naturales; en cambio, bajo el capitalismo estas ciencias mantienen necesariamente, incluso en el período de transición, una cierta línea de desarrollo, aunque ésta se vea, por supuesto, entorpecida. Como es natural, aquellos entorpecimientos de tipo económico a que hace poco nos referíamos siguen desempeñando aquí importante papel. La tendencia que señalamos se acusa con mayor claridad todavía en el entronque entre la guerra imperialista y las ciencias naturales. De una parte, esto provoca un desarrollo superior y a saltos de determinados aspectos técnicos; de otra parte, las mismas tendencias vienen a acentuar la crisis general de la física moderna, metiendo a ésta, como ciencia teórica, cada vez más en el atolladero.

En seguida nos referiremos al problema, para nosotros decisivo, de las relaciones entre la ciencia y la concepción del mundo, que es, en la etapa de ascenso, una relación de fomento mutuo y que en la línea descendente se traduce en el entorpecimiento de una y otra. En todo caso se desprende de aquí, en cuanto a la filosofía dentro de la sociedad burguesa, con vistas a nuestro problema, una situación especial: la acientificidad (o, más exactamente, el espíritu anticientífico) de la filosofía, que en los momentos decisivos de crisis se vuelve abiertamente en contra de la razón. Y ello crea un medio intelectual totalmente distinto, pues,

paralelamente con estas tendencias y en constante relación de interdependencia con ellas, discurre continuamente, aunque con mayor lentitud, la conquista de la naturaleza por las ciencias naturales y la técnica, ya que, bajo el capitalismo decadente, el estancamiento y el retroceso de las fuerzas productivas, su ocaso y su agonía, no revisten necesariamente la forma de un forzoso retorno a métodos inferiores de producción. Y la nueva situación que esto crea para la moderna sociedad burguesa y que determina los rasgos específicos del irracionalismo moderno, se ve acentuada y agudizada, además, al trocarse los conocimientos sin cesar crecientes de las ciencias naturales y de la historia en una nueva cualidad, por virtud de las indeclinables consecuencias filosóficas de este crecimiento y de la repercusión de este desarrollo sobre el problema religioso.

También desde este punto de vista ocupa el desarrollo capitalista una posición especial en la historia anterior. La crisis que el cambio de una formación social por otra lleva consigo ha sido siempre acompañada de crisis religiosas. En estas crisis —incluyendo la del nacimiento del capitalismo— vemos cómo una religión es desplazada por otra. El hecho de que el nacimiento del capitalismo se manifieste como una crisis interior del cristianismo no hace cambiar en nada el hecho que señalamos. No sólo porque la Reforma introduce en realidad una nueva religión, aunque sea una religión también cristiana, sino porque, además, el desarrollo del cristianismo en la Contrarreforma representa un cambio cualitativo con respecto a la Edad Media.

Sin embargo, y a pesar de que las diferentes Iglesias cobren ahora una intolerancia y una agresividad jamás conocidas, la religión se ve empujada, ya a partir de este período, ideológicamente, a la defensiva. Las nuevas ciencias que comienzan a desarrollarse con el Renacimiento, principalmente las ciencias naturales, se distinguen de las ciencias de todas las etapas anteriores, en que, además de adoptar una actitud hostil a la religión en cuanto a sus fundamentos y a sus consecuencias de orden filosófico (cosmológico), como lo hacía ya la filosofía de la naturaleza de los antiguos, socavan en sus investigaciones especiales, por los resultados exactos a que llegan, los fundamentos de la religión; incluso en aquellos casos en que los investigadores que los establecen abrazan personalmente una idea religiosa, sin proponerse, por tanto, llegar a aquellas consecuencias.

La actitud defensiva de la religión, a que nos referimos, consiste en que no se halla ya en condiciones de crear, como en tiempo de Tomás de Aquino, una imagen del universo basada en principios religiosos, que, a su vez, parezca y pretenda abarcar y comprender los principios, los métodos y los resultados de la ciencia y la filosofía. Ya el cardenal Belarmino se vio obligado a adoptar una posición agnóstica frente a la teoría copernicana, es decir, a admitir el heliocentrismo como "hipótesis

de trabajo" útil para la práctica científica, aunque disputando a la ciencia la autoridad necesaria para postular algo acerca de la verdadera realidad (o sea, de la realidad religiosa). (Cierto es que esta trayectoria arranca ya de la Edad Media con la filosofía del nominalismo; y su argumentación es un reflejo del hecho económico ya señalado, a saber: el de que el desarrollo de la clase burguesa bajo el feudalismo, al llegar a una determinada fase, actúa como elemento de su descomposición interior.)

No podríamos nosotros señalar ni siquiera apuntar aquí, por no ser este lugar adecuado, las fases de esta trayectoria, sus crisis y sus luchas. Tendremos que limitarnos, simplemente, a unas cuantas observaciones de orden general. En primer lugar, debemos indicar que este desarrollo, como la lucha de la nueva imagen del universo, antirreligiosa en cuanto a su tendencia, *contra la vieja religión*, se mantiene y lleva adelante durante largo tiempo —ya bajo el nominalismo— como una lucha interna entre diversas religiones. Así ocurre en las religiones burguesas, en parte incluso en la francesa: basta citar el culto del "Ser Supremo", instituido por Robespierre. La burguesía, como clase vista en su conjunto, no se halla siquiera en condiciones de acabar radicalmente con la conciencia religiosa. Cuando sus ideólogos, principalmente los grandes materialistas de los siglos XVII y XVIII, tenían la voluntad de hacerlo, el grado de desarrollo de las ciencias no era todavía lo suficientemente avanzado para poder redondear realmente su imagen del universo sobre la base de una visión radical del más acá. Engels dice, refiriéndose a esto: "Honra muchísimo a la filosofía de aquel entonces el que no se dejase extraviar por la limitación de los conocimientos naturales de su tiempo, el que —desde Spinoza hasta los grandes materialistas franceses— se obstinase en explicar el universo por sí mismo, dejando a cargo de las ciencias naturales del futuro la justificación en cuanto al detalle." [12]

La posibilidad científica de explicar el universo por sí mismo se agranda cada vez más, y en nuestros días se halla a punto de alcanzar su cúspide, al acercarse nuestros conocimientos a las transiciones concretas entre la naturaleza orgánica y la inorgánica. Las hipótesis astronómicas de Kant-Laplace, los descubrimientos de la geología, el darwinismo, el análisis de la sociedad primitiva por Morgan, la teoría establecida por Engels sobre el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, la teoría de Pavlov acerca de los reflejos condicionados e incondicionados y del sistema secundario de señales, el desarrollo del darwinismo por Mitchurin-Lysenko, las investigaciones sobre el nacimiento de la vida por Oparin y Lepechínskaia, etc., son algunos de los jalones más importantes que señalan este camino. Sin embargo, cuanto más avanza el desarrollo de la ciencia burguesa, cuanto más se limita la burguesía a defender sus

[12] Engels, *Dialektik der Natur*, Berlín, p. 13.

posiciones de poder contra el proletariado y más se convierte en una clase reaccionaria, menos se inclinan los sabios y filósofos burgueses a extraer las consecuencias filosóficas contenidas en la riqueza de hechos ya hoy superabundante; más decididamente se orienta la filosofía burguesa hacia las soluciones irracionalistas, a medida que el desarrollo se acerca al punto en que un paso más dado en la explicación terrenal del universo, en la interpretación del mundo por el mundo mismo, pone a la orden del día la concepción racional de la dialéctica de su propio movimiento.

Como es natural, tales crisis no tienen, ni mucho menos, un carácter puramente científico. Por el contrario. La agudización de una crisis científica, la inexcusable necesidad de optar entre seguir avanzando por el camino dialéctico o emprender la fuga hacia lo irracional, coincide casi siempre —y no de un modo casual, por cierto— con las grandes crisis sociales. Pues si el desarrollo de las ciencias naturales se halla determinado, ante todo, por la producción material, las conclusiones filosóficas que se desprenden de sus nuevos problemas y de sus nuevas soluciones o intentos de solución dependen en la misma medida de las luchas de clases del período de que se trata. La decisión acerca de si las síntesis filosóficas de las ciencias naturales representan un avance en cuanto al método y a la concepción del mundo o, por el contrario, entorpecen la marcha hacia adelante y marcan un retroceso; o, dicho en otros términos, la *posición de partido de la filosofía* ante este problema, responde —consciente o inconscientemente— a la actitud que sus representantes adopten en las luchas de clases del período en que viven.

Y esto que decimos es aplicable, en medida aún mayor, a las relaciones entre la filosofía y las ciencias sociales, sobre todo la economía y la historia. La conexión existente entre la orientación —progresiva o regresiva— de las posiciones filosóficas y las luchas de clases de la época es todavía más estrecha, más íntima. En ningún pensador se destaca tan claramente esta vinculación como en Hegel. Pero, aunque muchos filósofos importantes se hayan manifestado de un modo menos directo con respecto a los problemas económicos e histórico-sociales de su tiempo, tampoco resultaría difícil poner de relieve en ellos el nexo entre los puntos de vista que adoptan en el plano de la teoría del conocimiento y sus posiciones histórico-sociales y económicas.

Esta concreción —aunque en líneas todavía muy generales— de nuestra concepción, inicialmente esbozada, acerca de las raíces filosóficas del irracionalismo indica ya de por sí la falta de fundamento de esa búsqueda de antepasados a que tan pomposamente se dedican los representantes modernos de esta corriente: la tendencia fundamental de la filosofía, desde el siglo XVI hasta la primera mitad del XIX, fue, vista en su conjunto, un vehemente empuje de avance, un enérgico impulso hacia la conquista intelectiva de la realidad toda, tanto de la naturaleza como

de la sociedad. Ello explica por qué el turbulento desarrollo de las ciencias, la ampliación del campo visual, del panorama de los fenómenos, en ambos campos, plantea sin cesar una serie de problemas dialécticos. Y por qué, a pesar de este período, hasta los umbrales mismos de la filosofía clásica alemana, debido sobre todo a ese desarrollo científico, se halla dominado por el pensamiento metafísico, surgen por doquier pensadores dialécticos de relieve, muchas veces puramente espontáneos y se plantean y resuelven en las ciencias —con frecuencia de un modo filosóficamente inconsciente— multitud de problemas dialécticos. Hasta pensadores cuya concepción gnoseológica es metafísica, se libran muchas veces, en cuestiones concretas, de estas ataduras, para descubrir el nuevo continente de la dialéctica. Engels traza una imagen muy clara de esta situación: "En cambio, la nueva filosofía, aun teniendo algún que otro brillante mantenedor de la dialéctica (tal, por ejemplo, Descartes y Spinoza), había ido cayendo cada vez más de lleno, influida principalmente por los ingleses, en las llamadas especulaciones metafísicas, de las que tampoco se libraron en general, a lo menos en las investigaciones filosóficas los autores franceses del siglo XVIII. Fuera del campo estricto de la filosofía, también los franceses sabían crear obras maestras de la dialéctica; como testimonio de ello, no hay más que citar *El sobrino de Rameau* de Diderot y el estudio de Rousseau *Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.*" [13]

También en este período sigue ventilándose el debate filosófico fundamental entre el materialismo y el idealismo. Después de haberse ido gestando ya en la Edad Media (a veces, bajo formas místicamente religiosas), el materialismo dio al idealismo la primera batalla abierta en las discusiones en torno a las *Meditaciones* de Descartes, en las que tomaron partido contra este filósofo los más destacados pensadores materialistas de la época, Gassendi y Hobbes. No hace falta pararse a analizar de cerca la afirmación de que Spinoza vino a reforzar esta misma tendencia. El siglo XVIII representó, principalmente en Francia, el más alto florecimiento del materialismo metafísico, el período de Holbach, Helvecio y Diderot, sin que deba olvidarse que también en la filosofía inglesa había destacados e influyentes pensadores materialistas o inclinados al materialismo, aunque la corriente oficial imperante (la de Berkeley y Hume, conectada con las mediocridades de Locke) fuese una corriente agnóstica e idealista, como consecuencia de la transacción ideológica de la "gloriosa revolución". Y los famosos símiles en torno a la ilusión idealista humana del libre arbitrio revelan con cuánta fuerza se manifestaba, incluso en pensadores que no profesaban el materialismo, la convicción de que la conciencia se halla determinada por el ser: no sólo la imagen del lanza-

[13] Engels, *Anti-Dühring,* trad. W. Roces, ed. Cenit, Madrid, 1932, pp. 6 *s.*

miento de la piedra, empleada por Spinoza, o la de la veleta de Bayle, sino también la de los polos magnéticos de Leibniz.

Como es natural, la oposición religiosa reaccionaria suscitada por estos avances del materialismo, por la tendencia a situar en el más acá la cosmología y la antropología, contra la posibilidad de una sociedad que funcione sin el más allá, sin una moral cristiana trascendente (la sociedad de los ateos de Bayle, el vicio como base del progreso social, según Mandeville, etc.), provoca violentas polémicas. Y en estas polémicas se manifiestan, como es lógico, ciertas motivaciones discursivas que más adelante desempeñarán también importante papel en el irracionalismo moderno, sobre todo allí donde los pensadores de que se trata se guían, en mayor o menor medida, por el sentimiento de que los argumentos teológicos convencionales no bastan ya, por lo menos desde el punto de vista metodológico, para cerrar el paso al materialismo y de que la imagen concreta e intrínseca del mundo de la religión cristiana debe defenderse recurriendo a un método "más moderno", "más filosófico" y, por tanto, más pegado al irracionalismo.

En este sentido, podemos considerar a ciertas figuras de la etapa de desarrollo a que nos referimos, como la de Pascal en relación con el cartesianismo o la F. H. Jacobi con respecto a la Ilustración y a la filosofía clásica alemana, como precursores del moderno irracionalismo. Tanto en uno como en otro observamos claramente aquella tendencia a retroceder ante el progreso social y científico prescrito por el ritmo de desarrollo de su época y contra el que ambos, pero sobre todo Pascal, se rebelan en una especie de oposición romántica, criticando sus resultados desde un punto de vista derechista.

En Pascal se advierte claramente la doble línea de esta crítica. Pascal hace una ingeniosa y aguda descripción crítica de la sociedad formada por la nobleza cortesana y de las consecuencias morales nihilistas que necesariamente se desprenden de los claros signos iniciales de descomposición. Estas páginas de Pascal presentan no pocos puntos de afinidad con las de La Rochefoucauld y La Bruyère. Pero, mientras que estos autores abordan valientemente los problemas morales, Pascal sólo los plantea para crear un estado de espíritu a tono con su tiempo que le sirva de trampolín para dar el salto mortal a lo religioso. Mientras que en La Rochefoucauld y en La Bruyère, aunque bajo una forma puramente aforística o descriptiva-razonadora, nos encontramos con una notable aproximación a la dialéctica de la moral en el seno de la naciente sociedad capitalista, en Pascal estas contradicciones se presentan de antemano como insolubles para la vida humana sobre la tierra, como síntomas del desamparo y la soledad desesperados e incurables del hombre atenido a sí mismo en un mundo abandonado por Dios. (No en vano, en la descripción y el análisis del inconsolable y mortal hastío, como la enfer-

medad del día de las clases dominantes, Pascal presenta, con frecuencia, tantos puntos de afinidad con Schopenhauer.).

Y esta descripción filosófica del desamparo, que forma el nexo de entronque más importante con la filosofía irracionalista de tiempos posteriores, constituye también la base de las reflexiones de Pascal en torno a las relaciones del hombre con la naturaleza. Pascal, matemático descollante y lleno de inventiva, saca de la incipiente consideración "geométrica" de la naturaleza consecuencias diametralmente opuestas de aquellas a que llegan —habida cuenta de todas las demás diferencias— Descartes, Spinoza y Hobbes. Éstos descubrían aquí inagotables posibilidades en cuanto al dominio intelectivo y a la conquista práctica de la naturaleza por el hombre. Pascal, en cambio, veía en ello la transformación del cosmos hasta entonces poblado por seres antropomorfos, mítico-religiosos, en una infinitud vacía, extraña al hombre e inhumana. El hombre se halla perdido, extraviado, en este pequeño e insignificante rincón del universo en que lo han confinado los descubrimientos de las ciencias naturales; se siente perplejo, desconcertado, ante los enigmas insolubles de los dos abismos: el de lo infinitamente pequeño y el de lo infinitamente grande. Y lo único que puede dar a su vida un sentido y una brújula es la vivencia religiosa, la verdad del corazón (es decir, el cristianismo). Pascal percibe, por consiguiente, tanto las consecuencias deshumanizadoras del naciente capitalismo —envuelto todavía, entonces, bajo las formas del absolutismo feudal— como los resultados metodológicos necesarios y progresivos de las nuevas ciencias naturales, que vienen a destruir el antropomorfismo de la imagen anterior del universo y de la nueva filosofía que brota de su suelo. Ve los problemas, pero da media vuelta ante ellos, precisamente allí donde sus grandes contemporáneos avanzan o, por lo menos, aspiran a avanzar en dirección de una dialéctica.

Este salto atrás, este retroceso ya en las mismas lindes de los problemas planteados por vez primera es lo que hay de común entre Pascal y el nuevo irracionalismo. En cambio, se distingue de éste que en él es incomparablemente más fuerte el enlace intrínseco con la religión positiva, dogmática: el verdadero contenido de su filosofía, la meta que persigue al disolver los conatos de la dialéctica en una paradoja desesperada y por principio insoluble, que le obliga a dar el salto mortal hacia lo religioso, es precisamente el cristianismo dogmático, aunque sea bajo una forma posluterana, la del jansenismo. Así pues, lo que hace de Pascal uno de los antepasados del irracionalismo moderno no es tanto el contenido que afirma como su método, la fenomenología aforística de la vivencia religiosa de la desesperación. Sólo en este sentido y en este aspecto podemos ver en él un antepasado más o menos legítimo de la filosofía irracionalista. Su fenomenología de la desesperación, en más de un sentido "moderna", con su mira de consecución religiosa, conduce, como hemos

puesto de *manifiesto*, a un reconocimiento dogmático del cristianismo; pero, precisamente por ello, por reconocer la "racionalidad" de los dogmas, sigue Pascal caminos totalmente diferente de los del moderno irracionalismo. Cierto es —y muchas veces se ha puesto esto de relieve— que presenta en ello, a primera vista, muchos puntos de estrecha afinidad con Kierkegaard. Pero, cuando más tarde analicemos el punto de vista y el método de éste veremos que la distancia histórica de cerca de dos siglos que media entre uno y otro se trueca en una nueva cualidad: en Kierkegaard, domina hasta tal punto la fenomenología de la desesperación, que la tendencia hacia su consecución y superación religiosas, modifica decisivamente, contra la voluntad del propio Kierkegaard, el objeto de la intención religiosa; es decir, lleva a una desintegración de los contenidos religiosos, que convierte las tendencias cristianas, muy marcadamente, en algo puramente optativo, postulativo, acercando toda su filosofía a un ateísmo religioso, a un nihilismo existencialista. De todo lo cual existen ya algunos gérmenes en Pascal, ciertamente, pero sólo eso: gérmenes.

Friedrich Heinrich Jacobi, el contemporáneo de la Ilustración y de los clásicos alemanes, es el primero en quien se manifiesta mucho más claramente la repulsa del materialismo y el ateísmo; pero el contenido positivo de su vivencia religiosa es mucho más vacuo. En él, casi sólo queda en pie el intento de salvar la religión en general y de un modo abstracto. Con ello, Jacobi revela, a un tiempo mismo, su aproximación al irracionalismo moderno y su alejamiento de él. Lo que lo aproxima al moderno irracionalismo es el hecho de que contrapone, con el mayor radicalismo, la intuición (él la llama el "saber inmediato") al conocimiento conceptual, al pensamiento discursivo, es decir, metafísico, al que atribuye tan sólo un significado pragmático-práctico, reservando la verdadera realidad a la vivencia religiosa. (En ello percibimos ya, aunque de un modo muy abstracto, determinados contornos del irracionalismo moderno; es la misma dualidad con que nos encontraremos, por ejemplo, bajo una forma más desarrollada, en Bergson.)

Pero, al mismo tiempo, Jacobi se halla distante del irracionalismo moderno, porque el contenido del salto se limita, en él, a la idea general y abstracta de Dios. Jacobi se detiene, así —en una vacua generalidad, ciertamente— ante la problemática que, más tarde, poblará el moderno irracionalismo de mitos; concretamente, ante la vivencia cada vez más clara, aunque no pocas veces reconocida sinceramente, de aquella nada, con lo que esta vivencia se manifiesta como la vana búsqueda de la verdadera sustancia, desviándose intuitivamente de la dialéctica. En el vacío del "saber inmediato" de Jacobi siguen flotando, en efecto, las mismas ilusiones que poblaban el teísmo de la Ilustración alemana: de una parte, percibimos el intento de compaginar la concepción del "primer impulso",

profesada por las ciencias naturales de aquel tiempo, con un Dios que, por así decirlo, se encarga de dar cuerda al reloj del universo. Es cierto que Jacobi se manifiesta en violenta oposición frente a los representantes alemanes de estas concepciones (Mendelssohn, por ejemplo); pero sólo acierta a oponer al Dios vacío, privado de contenido e impotente de la trivial idea intelectiva el Dios igualmente vacío, privado de contenido, de la intuición pura. Hegel caracteriza con certeras palabras este aspecto de la concepción jacobiana del mundo, cuando dice: "Finalmente, el saber inmediato de Dios sólo debe versar sobre el hecho de *que* Dios existe, no sobre *lo que* Dios es, pues esto segundo sería ya un conocimiento y nos llevaría al saber mediato. Con lo cual Dios, en cuanto objeto de la religión, se limita expresamente al *Dios en general,* a lo suprasensible indeterminado, y la religión se ve reducida, así, en su contenido, al mínimo." [14] De otra parte, Jacobi comparte con la parte rezagada de la Ilustración alemana la hostilidad filosófica contra aquellos importantes pensadores de los siglos XVII y XVIII que aspiraban a trazar una imagen del universo elevada o en pugna por elevarse por encima del nivel de las ciencias naturales de su tiempo, armónica, dotada de movimiento dialéctico, basada en el movimiento de las cosas por sí mismas (Spinoza, Leibnitz, los materialistas franceses).

Y esto hace que Jacobi se enfrente, sin comprenderlas, a las tendencias dialécticas de sus contemporáneos (Hamann, Herder, Goethe), del mismo modo que repudia a los pensadores seudorracionalistas de la Ilustración alemana, atenidos a la metafísica de la escuela de Wolff; y hace también que, más tarde, critique la filosofía clásica alemana desde el mismo punto de vista en que se sitúa para rechazar a las grandes figuras de los siglos XVII y XVIII; que no sea siquiera capaz de saludar la tendencia irracionalista manifestada en Schelling como la doctrina de un aliado y que se vuelva en contra de ella con los mismos argumentos de su polémica contra Spinoza.

Es decir que, a pesar de todos los rasgos comunes que le unen a él, no puede sostenerse que tampoco Jacobi sea un verdadero representante del irracionalismo moderno. Sólo en un doble aspecto puede decirse que se halla más cerca de él que cualquier otro pensador de su época. En primer lugar, porque proclama la intuición, en toda su desnudez y en todo su carácter abstracto, como único método de la verdadera filosofía, y lo hace, además con una franqueza y una honradez muy superiores a los de los irracionalistas que vendrán más tarde. Dice, en efecto, entre otras cosas, que la argumentación de Spinoza, por ejemplo, es inimpugnable, pero que, en su inimpugnabilidad, conduce al ateismo. En su famosa pláctica con Lessing, afirma: "Nada se puede reprochar a Spinoza; pero,

[14] Hegel, *Enzyklopädie,* § 73, t. VI, p. 141.

hay que reconocer que la salvación que nos ofrece es bien pobre." [15] No cabe duda de que esta posición de Jacobi establece cierta afinidad entre él y el irracionalismo moderno. Cuanto más se agudizan las contradicciones sociales y más en peligro se ve la concepción religiosa del mundo, con mayor energía niegan los irracionalistas que sea posible llegar a concebir racionalmente la realidad. Es la línea que arranca ya de Schopenhauer.

De ahí que Jacobi busque el camino hacia el "saber inmediato". He aquí lo que acerca de él dice, en la citada plática: "Su meta final es la que no puede explicarse: lo insoluble, lo inmediato, lo simple." [16] Con lo cual toda la metodología del conocimiento filosófico se encarrila, evidentemente, por los cauces puramente subjetivistas. No es la investigación del mundo objetivo, ni la esencia interior de los objetos mismos, lo que según Jacobi determina el método de la filosofía, sino que el objeto verdadero o falso de ésta brota, sencillamente, a tono con la actitud subjetiva del pensador (inferencia conceptual o conocimiento inmediato, intuición). Por eso Hegel, ya en los escritos polémicos de su juventud, parangona la filosofía de Jacobi con el idealismo subjetivo de Kant y de Fichte. Pero, mientras que estos pensadores se esfuerzan por llegar, partiendo de su punto de vista subjetivo, a un método filosóficamente objetivo de conocimiento, Jacobi profesa abiertamente, sin recato, el subjetivismo extremo.

Y no solamente en el campo de la teoría del conocimiento, sino también en el de la ética. Jacobi expresa este punto de vista frente a Fichte con una gran fuerza plástica. Su confesión reza así: "Sí, yo soy el ateo y el impío, que da el mentís, mentirosamente, *a la voluntad que nada quiere,* como *Desdémona* mentía al morir; que se empeña en mentir y engañar, como *Pílades,* haciéndose pasar por Orestes; que quiere matar, como *Timoleón;* que quiere violar la ley y el juramento, como *Epaminondas,* como Juan de Witt; que decide suicidarse, como *Otón;* robar sacrílegamente el templo, como *David;* más aún, arrancar las mieses en *sábado,* sencillamente porque *tengo hambre y porque la ley ha sido hecha para el hombre, y no el hombre para la ley.* Yo soy el impío, y me burlo de la filosofía, que en castigo de ello me acusa de impiedad, me burlo de ella y de su ser supremo, pues sé, con la más sagrada de las certezas que habla en mí, que el *privilegium aggratiandi* para esos crímenes cometidos contra la letra pura de la ley absolutamente general de la razón es el verdadero *derecho mayestático* del hombre, la impronta de su dignidad, de su divina naturaleza." [17]

[15] Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn,* Munich, 1912, p. 66.

[16] *Ibid.,* p. 78.

[17] Publicado en *Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit,* Munich, 1912, página 179.

No estará de más señalar aquí, para mayor concreción histórica, que Jacobi se refiere certeramente, de una parte, a ciertas fallas centrales del idealismo subjetivo de Fichte, a esa "voluntad que nada quiere" o a la generalidad abstracta de su ética, mientras que, por otra parte, sus propios postulados éticos sólo entrañan una autodeificación sin principios, una orgía subjetivista del individuo burgués, su empeño en ser una "excepción". No trata, por tanto, de abolir la ley general, sino sencillamente de asegurar al individuo burgués el derecho a ocupar un puesto de excepción (*privilegium aggratiandi*): es el privilegio aristocrático del intelectual burgués de colocarse al margen de la ley general; por lo menos en su imaginación, pues a Jacobi no se le pasa por las mientes, naturalmente, cometer en realidad los hechos que señala.

Como se ve, Jacobi convierte los problemas gnoseológicos y éticos en problemas psicológicos subjetivos. Y, como el empeño por borrar los linderos entre la teoría del conocimiento y la psicología figura entre las notas características esenciales del moderno irracionalismo (sobre todo entre las de la llamada fenomenología), no deja de tener interés señalar que esta tendencia se manifiesta todavía, en Jacobi, sin el menor recato, y no es otro el punto de vista desde el cual critica Hegel esta modalidad del conocer inmediato: "En este respecto —dice Hegel—, hay que señalar que figura entre las experiencias más corrientes el que verdades de las que se sabe perfectamente que son resultado de las consideraciones mediatas más altas y más complicadas se presenten de un modo *inmediato* a la conciencia de aquellos para quienes ese conocimiento es usual... El dominio corriente que llegamos a adquirir en un campo cualquiera del saber, incluso en el arte o en la destreza técnica, consiste precisamente en que esos conocimientos o esas actividades, en el caso de que se trata, si se dan *inmediatamente* en nuestra conciencia y hasta, cuando se trata de actividades externas, en nuestras manos; pero, en todos estos casos, la inmediatividad del saber no sólo no excluye su mediación, sino que, además, aparecen entrelazados de tal modo, que el saber inmediato es, incluso, aquí, producto y resultado del saber mediato."[18] Como se ve, Hegel descarta, con su cordura característica, la ilusión de que por el camino de la inmediatividad, se pueda llegar a descubrir nada nuevo e inmediato, y su crítica no recae solamente sobre Jacobi, sino también sobre todas las teorías de la intuición que más tarde aparecerán.

El otro punto de vista importante es que, en Jacobi, el "saber inmediato" no surge sólo como camino de salvación contra las consecuencias ateístas de los grandes pensadores de los siglos XVII y XVIII, sino, y en estrecha relación con ello, como defensa contra el materialismo. En la ya citada y extraordinariamente interesante plática de Jacobi con Lessing,

18 Hegel, *Enzyklopädie,* § 66, t. VI, p. 134.

en la que se contiene, en rigor, toda su filosofía, expresa Jacobi abiertamente este peligro, en contraste también con muchos irracionalistas posteriores en los que vemos cómo el problema aparece oscurecido constantemente por sus fintas seudomaterialistas, por los intentos de encontrar una "tercera vía" filosófica más allá de la insuperable contraposición entre materialismo e idealismo. En la mencionada plática, dice Jacobi, caracterizando el materialismo: "El pensamiento no es la fuente de la sustancia, sino la sustancia la fuente del pensamiento. Por tanto, hay que admitir antes del pensamiento, como lo primario, algo no pensante... Por eso Leibniz, con bastante honradez, llama a las almas *automates spirituales.*" [19] Y lo que dice de Leibniz vale también, naturalmente, aunque en medida todavía mayor, para Spinoza.

El irracionalismo de Jacobi aparece, pues, en vísperas de aquella gran crisis ideológica que hace brotar las formas modernas del irracionalismo y, en cierto modo, como el balance reaccionario de las luchas espirituales de los siglos XVII y XVIII: como el reconocimiento franco de la bancarrota del idealismo, como la confesión de que tampoco el renegar de la razón, el huir a los espacios de lo absurdo y lo vacío, a la paradoja carente de todo contenido, el hundirse en un nihilismo con ribetes religiosos, puede ofrecer más que una apariencia de dique contra la filosofía materialista.

Esta tendencia al nihilismo la reconocieron ya algunos contemporáneos de Jacobi. En la plática redactada por el propio Jacobi, vemos a Lessing decir abiertamente que considera a aquel pensador como un "perfecto escéptico" que, en su filosofía, se ve obligado a "volver la espalda a toda filosofía".[20] Y el joven Friedrich Schlegel, en su período republicano radical, no sólo critica la filosofía jacobiana porque tiene que desembocar necesariamente "en la falta de fe y en la desesperación o en la superstición y en el fanatismo",[21] sino que la acusa de inmoral. He aquí lo que dice de las obras de Jacobi: "Vive, respira y florece en ellas un espíritu seductor entregado a la orgía más completa del alma, a una falta inmensa de moderación, en la que, a pesar de su noble origen, se anulan en absoluto todas las leyes de la justicia y la moral. Los objetos cambian; lo único permanente es la idolatría. Todo lujo degenera en esclavitud, aunque se convierta en lo más sagrado el lujo en el goce del amor más puro. Así ocurre también aquí; ¿y qué servidumbre puede ser más horrible que la mística?" [22] El hecho de que el propio Schlegel acabase también en irracionalista místico no quita nada a la justeza de esta crítica.

Lo más perdurable de la actuación de Jacobi es su denuncia de ateísmo

[19] Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza,* ed. cit., pp. 74 *s.*

[20] *Ibid.,* p. 77.

[21] *Friedrich Schlegels prosaische Jugendschriften,* Viena, 1906, t. II, p. 85.

 [22] *Ibid.,* p. 88.

contra Spinoza (y, con él, contra Lessing y, más tarde, contra la filosofía alemana clásica). Con ello pone, como es natural, directamente, un arma en manos de la reacción. No cabe duda de que esta filosofía, en su línea fundamental, como un desarrollo de la dialéctica, es, necesariamente, una espina clavada en el ojo de la reacción. La acusación de ateísmo podía constituir, por tanto, un recurso eficaz para reprimir esta filosofía. (Y es el hecho que Fichte hubo de abandonar su cátedra en Jena ante la denuncia de ateísmo, aunque no formulada directamente por Jacobi.) Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, esta definición tan tajante de Jacobi encierra, por lo menos, el significado importante de poner de relieve la incompatibilidad de principio entre una filosofía consecuentemente sostenida y la religión, poniendo enérgicamente sobre el tapete esta incompatibilidad. Y de tal modo, además, que, ahora, a la filosofía progresiva declarada necesariamente atea, no se contrapone ya la filosofía cristiana o, por lo menos, la filosofía reaccionaria respetuosa del cristianismo, sino un intuicionismo escueto, un irracionalismo puro y simple, la negación del pensamiento filosófico-conceptual, es decir, del pensamiento racional en bloque.

Claro está que las consecuencias de esta brusca alternativa no se producen inmediatamente. Herder y Goethe, quienes en la polémica entre Jacobi y Spinoza se ponen del lado de éste (y de Lessing), siguen ateniéndose al panteísmo y rechazan las conclusiones a que llega Jacobi en cuanto al ateísmo. Y también la filosofía de la naturaleza del joven Schelling y de quienes le siguen, la filosofía de Hegel —por muchas veces que protesten en contra de ello y por mucho que el propio Jacobi acuse a Schelling de ateísmo, como más tarde acusará también a Hegel la reacción romántica—, no pasan, en este problema, de su propia interpretación de Spinoza, e incluso retroceden algunos pasos con respecto a éste. Y no se crea que se trata simplemente de una actitud de prudencia "diplomática", impuesta por la fuerza del cristianismo occidental en aquellos días. Claro está que también esta motivación desempeña, con harta frecuencia, un papel importante en la filosofía alemana clásica. Pero, el problema fundamental estriba en que el carácter necesariamente incompleto e inconsecuente de la dialéctica idealista no podía llegar a superar nunca, en realidad, las supervivencias teológicas de esta filosofía.

Por eso Feuerbach pudo decir con razón: "El panteísmo es el *ateísmo teológico,* el *materialismo teológico,* la *negación de la teología,* pero *desde el punto de vista de la teología misma,* pues convierte la materia, la negación de Dios, en un *predicado* o *atributo de la esencia divina.*"[23] Y, en relación con esto, establece un paralelo entre Hegel y Spinoza: "La filosofía de la identidad no se distingue de la filosofía spinozista

[23] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke,* Leipzig, 1846 *ss.* t. II, p. 289.

en que anime la materia muerta, flemática, de la sustancia con el espíritu del idealismo. Vemos cómo Hegel, en particular, convierte la propia actividad, la propia fuerza de diferenciación, la autoconciencia, en atributo de la sustancia. La paradógica tesis de Hegel según la cual 'la conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios' descansa sobre el *mismo fundamento* que la paradógica tesis de Spinoza cuando afirma que 'la extensión o materia es un atributo de la sustancia' y su sentido no es otro que el de esta afirmación: 'la autoconciencia es un atributo de la sustancia o de Dios, y Dios es Yo.' "[24] De donde nace, por tanto, un doble sentido objetivo, filosófico-metodológico, que alcanza su punto culminante en la filosofía de Hegel. Y Feuerbach dice con razón, refiriéndose a la filosofía especulativa, que es "a un tiempo mismo teísmo y ateísmo".[25]

Esta modalidad esencial de la trayectoria filosófica de Alemania, con la que, por lo demás, nos encontramos en muchos de los pensadores más importantes desde Descartes hasta Hegel —cierto es que con grandes variantes y con numerosos altibajos y alternativas— debe ser destacada, entre otras razones porque es precisamente en estos puntos débiles donde el irracionalismo moderno busca y cree encontrar el entronque para poner *a posteriori* la impronta de irracionalistas y alinear en la galería de los antepasados del irracionalismo, formada a su antojo, a grandes pensadores del pasado que, si nos fijamos en la línea esencial de su pensamiento, representaron estrictamente lo contrario de la filosofía irracionalista. (Ya veremos, en el capítulo dedicado al neohegelianismo, como ni siquiera Hegel escapa a esta suerte.) La nítida comprobación de la dualidad con que nos encontramos en las obras de los idealistas destacados, de la que, naturalmente, sólo podían eximirse los materialistas de mayor relieve, nos obliga a no indagar el problema de la afirmación o la negación de la razón sobre una base puramente terminológica y, sobre todo, a no partir de manifestaciones aisladas, que, vistas al margen del contexto general, de los propósitos perseguidos por la filosofía de que se trata en su conjunto, podrían tal vez tener ciertas resonancias irracionalistas, sino a fojarnos por encima de todo en la trayectoria fundamental de este pensamiento filosófico.

Lo que decimos tiene su importancia, porque se han hecho y se hacen los mayores esfuerzos para convertir en irracionalistas, por ejemplo, a un Vico y un Hamann, un Rousseau o un Herder. Y es cierto que, contemplados desde el punto de vista de una "historia del espíritu" construida a la manera idealista, no sería difícil situar a estos pensadores muy cerca del irracionalismo. No en vano adoptaban, comenzando por la polémica de Vico contra Descartes, la más abierta hostilidad contra aquellas tendencias filosóficas de su tiempo que suelen llamarse (aunque de una manera extraordinariamente abstracta y superficial) racionalistas. Cons-

[24] *Ibíd.*, p. 245. [25] *Ibíd.*, p. 285.

truido el dilema de lo racional o lo irracional de este modo superficial, formal y abstracto, podríamos decir que estos pensadores a que nos referimos caen "por sí mismos" del lado del irracionalismo, como desde hace mucho tiempo, ya antes de que el irracionalismo se pusiera tan en boga, ocurría principalmente con Rousseau y Hamann. (Rousseau, visto como "romántico irracionalista" es un producto de la polémica contra la Revolución francesa.)

En cambio, si —como aquí intentamos hacer—, situando el irracionalismo, de un modo concreto, dentro de las luchas ideológicas de la época de que se trata, vemos en él una manifestación y una toma de partido en el forcejeo continuo, engendrado constantemente por las luchas de clases, entre lo nuevo y lo viejo, entre lo que, en una situación histórica concreta, marcha hacia adelante y lo que pugna por mover las cosas hacia atrás, tiene que surgir, no menos necesariamente, una imagen, una concepción muy distinta y más cercana a la verdad. Planteadas así las cosas, se ve cómo estos pensadores a que nos referimos, en una época cuya tendencia dominante era la preocupación por llegar a dominar en el pensamiento los fenómenos mecánicos de la naturaleza y en la que imperaba, a tono con esta preocupación, el pensamiento metafísico, se esforzaban precisamente por afirmar, frente a *esta* tendencia, el derecho del pensamiento filosófico e imponerse a un mundo histórico sin cesar cambiante, en constante desarrollo. Bien entendido que, al hablar de lo histórico, el lector no debe dejar que cierre su horizonte esa teoría burguesa decadente que se empeña en limitar de antemano lo histórico, concibiéndolo simplemente como lo "único", lo que sólo sucede "una vez", es decir, como lo opuesto a toda ley y, por tanto, como algo que es, en cierto modo, por naturaleza, irracional. Pronto habremos de ver que esta construcción de lo histórico surgió como una oposición reaccionaria-legitimista frente a la Revolución francesa y fue asimilada por la teoría y la práctica de la ciencia burguesa (Ranke, Rickert), a medida que la propia burguesía iba deslizándose más y más hacia la reacción.

Los pensadores a que nos estamos refiriendo nada tienen de común con tales tendencias. Por mucho que difieran entre sí en cuanto a su modo de concebir el mundo y a sus dotes y talentos (si bien Goethe, cuando conoció en Italia a Vico, recordó involuntariamente al sugeridor alemán de sus ideas juveniles, a Hamann), a todos ellos era común la preocupación de escrutar la sujeción a leyes del proceso histórico, del progreso histórico-social, de descubrir y reducir a conceptos la razón en la historia y, sobre todo, la razón inmanente a la historia humana, la razón implícita en el propio movimiento de la historia en su conjunto. Esta preocupación impulsó a los pensadores de que hablamos a los problemas dialécticos, en una época en la que no se habían investigado aún los fundamentos reales de aquellas leyes (piénsese en la situación de la

prehistoria, en aquel entonces) ni las tendencias predominantes del pensamiento mostraban siquiera la voluntad de montar el aparato conceptual y la metodología necesarios para llegar a dominar estos problemas; más aún, en un tiempo en que las mismas tendencias gnoseológicas imperantes (la geometría, como modelo de la teoría del conocimiento) no podían hacer otra cosa que entorpecer el desarrollo de las cosas en aquella dirección.

La búsqueda de la razón inmanente del propio movimiento de la sociedad y de la historia se mueve, pues, necesariamente, contra la corriente de la teoría del conocimiento imperante, es, por decirlo así, un adelantarse —de un modo gnoseológicamente muy vago y una búsqueda llena, no pocas veces, de vislumbres metafóricos— a las categorías dialécticas capaces de expresar en términos adecuados las leyes de desarrollo de la sociedad y de la historia. Así, por ejemplo, la aversión que el joven Goethe sentía por la filosofía "racionalista" de su tiempo —y es curioso, aunque no tenga nada de casual, que excluya siempre de ella a Spinoza— obedece precisamente a su preocupación durante mucho tiempo puramente instintiva, es cierto, por descubrir las categorías dialécticas en el desarrollo de los seres vivos, la concepción histórica de la naturaleza. Y en eso se apoyan, durante todo el período imperialista, los representantes de la filosofía irracionalista de la vida, para reclamarlo y festejarlo como un antepasado suyo, siendo así que, en realidad, ya desde los primeros tanteos metodológicos de su juventud, Goethe, sobreponiéndose a un empirismo radical, fue desarrollándose hasta convertirse en un partidario libre de la filosofía alemana clásica, y especialmente de su dialéctica. A lo cual hay que añadir que las reservas de Goethe frente a sus contemporáneos filosóficos más importantes respondían, de una parte, a que se inclinaba mucho más que éstos al materialismo filosófico (siendo indiferente, en este respecto, el que denominase hilozoísmo o de otro modo a su materialismo, nunca enteramente consecuente) y, de otra parte, a que jamás se avino a que los resultados de sus propias investigaciones se confinasen dentro de los límites de un sistema idealista.

Este ejemplo de Goethe demuestra con toda claridad qué es lo que aquí interesa: debemos ver en él al adversario de que el sistema de Linneo se eleve al plano de lo absoluto, al partidario y compañero de luchas de Geoffroy de Saint-Hilaire contra Cuvier, al precursor de Darwin, y no estas o las otras manifestaciones aisladas, y hasta estudios enteros, de los que pueda desprenderse o en los que pueda deslizarse —en una interpretación antihistórica, desde el punto de vista de las "ciencias del espíritu"— algo irracionalista.

Y el hecho de que en Goethe ocupe el plano principal del interés la historia de la naturaleza, y en Vico, Rousseau o Herder la historicidad de todos los acaecimientos sociales, no representa, desde este punto de

vista, diferencia esencial alguna, como tampoco el hecho de que en la imagen del universo de la mayoría de estos pensadores desempeñe Dios un papel mucho más positivo que en Goethe. Recordemos, a título de ejemplo solamente, la función histórica de la "Providencia" en Vico. Vico define *la* Providencia *como el espíritu* "*que de las pasiones de los* hombres (atentos todos ellos solamente a su interés personal y que, por tanto, vivirían como las bestias salvajes en el desierto) saca el orden civil, gracias al cual pueden vivir en sociedades humanas".[26] Y casi creemos estar oyendo a Hegel cuando Vico, al final de su obra, resume claramente este pensamiento: "Pues sólo los hombres mismos han creado este mundo de los pueblos —tal es el primer principio incontrovertido de esta ciencia—, pero no cabe duda de que ha brotado de un espíritu que se aparta, no pocas veces, de los fines particulares de los hombres, que a veces se opone a ellos y que está siempre por encima de ellos; que pone aquellos fines limitados al servicio de los suyos superiores y sabe emplearlos siempre para mantener el género humano sobre la tierra."[27]

Como más tarde en la "astucia de la razón" de Hegel, es verdad que se trata de una expresión mistificada, pero detrás de ella se halla la manifestación de un vislumbre genial y bien elocuente, aunque no llegue, ni mucho menos, a lo profundo de la concatenación del universo, descubriendo un nuevo continente dialéctico y, al mismo tiempo, mistificando de un modo *idealista* esta *concatenación. Quien lea a Vico sin* prejuicios, se apercibe claramente de que este pensador se refiere a una historia hecha por los hombres mismos, propia de ellos y, por tanto, a una historia racional y cognoscible y de que, aunque Vico introduzca el término mistificador de la "Providencia", lo determina en sus manifestaciones concretas de tal modo, que sus notas determinantes excluyen la presencia de toda fuerza trascendente de la concatenación dialéctica de la historia, concatenación racional, aunque ante el entendimiento aparezca como algo contradictorio y hasta paradógico. Y, a la vista de esta tendencia fundamental, no puede extrañarnos que Vico —enemigo declarado de la teoría del conocimiento de Descartes— se acerque muy directamente a Spinoza en los problemas decisivos de principio de su teoría de las categorías. La afirmación de Vico cuando dice: "El orden de las ideas tiene necesariamente que progresar hacia el orden de los objetos",[28] sólo se distingue de Spinoza en que Vico, de acuerdo con sus aspiraciones históricas, se representa esta concepción materialista de las categorías, de un modo *más* movido, *más* dinámico que Spinoza y en que, a tono con ello, modifica y desarrolla la filosofía de éste en

[26] Vico, *Ciencia nueva,* Munich, 1924, p. 77
[27] *Ibíd.*, p. 424.
[28] *Ibíd.*, p. 100.

dicha dirección, como habrá de hacerlo también la filosofía dialéctica idealista de los alemanes, principalmente la de Hegel.

No podemos nosotros proponernos aquí trazar ni siquiera un esbozo de la filosofía de Vico y, menos aún, analizar el pensamiento de Herder, Hamann o Rousseau. Lo que nos interesa es, únicamente, destacar la tendencia dialéctica fundamental, que en todos ellos va dirigida a desarrollar la historia de los hombres, de las sociedades humanas, a base de su propio movimiento, de los hechos y los sufrimientos de los mismos hombres, esforzándose por captar la razón, es decir, la sujeción a leyes del movimiento que aquí se produce. Tanto da que se trate de los orígenes humanos del lenguaje, que Herder presenta como un desarrollo de la razón, como producto de las potencias humanas del alma (en su polémica contra la explicación teológica de los orígenes del lenguaje) o del nacimiento de la sociedad, con sus desigualdades preñadas de revolución, partiendo de la propiedad privada, según la teoría de Rousseau. Ni interesa tampoco primordialmente para nuestras consideraciones el si algunos de estos conocimientos y de las categorías en que se plasman conceptualmente resisten, en mayor o menor medida, al desarrollo posterior de la ciencia. Lo importante es, simplemente, esclarecer la tendencia fundamental del pensamiento que, desde Vico hasta Herder, se despliega en la dialéctica histórica. Ciertos detalles, que, desconectados de la certera conexión histórica de conjunto, podrían interpretarse, tal vez, como irracionalistas, no pasan de ser, a lo sumo, veleidades accesorias, vagos vislumbres místicos, formulaciones mistificadas de situaciones o categorías, que a la sazón no se traducían aún en una clara concepción dialéctica. La trayectoria que va de Vico a Herder es una trayectoria de desarrollo, enriquecimiento y afianzamiento de la razón, ni más ni menos que la que arranca de Descartes o Bacon. Es cierto que se presentan aquí diferencias muy importantes, y hasta contraposiciones, pero son todos ellos contrastes *dentro* del mismo campo, en que asistimos a la lucha por una filosofía basada en la racionalidad del mundo; pero sin que nunca se nos presente, aquí, la antítesis abstracta entre racionalismo e irracionalismo.

II

La intuición intelectual de Schelling, como primera manifestación del irracionalismo

El irracionalismo moderno nace de la gran crisis económico-social, política e ideológica que marca el paso del siglo XVIII al XIX. El acontecimiento decisivo en torno al cual giran los aspectos fundamentales de esta crisis es, naturalmente, la Revolución francesa. Se trata, sobre todo,

de un acontecimiento mundial en un sentido totalmente distinto en que lo habían sido las grandes revoluciones anteriores (la de los Países Bajos o la de Inglaterra). Éstas sólo produjeron cambios en una escala nacional y tuvieron repercusiones internacionales —en cuanto tendencias de desplazamiento de la sociedad y, por tanto, de la ideología, incomparablemente menores. La Revolución francesa fue la primera que repercutió de un modo importante sobre la estructura social de muchos países de Europa, y trajo consigo la liquidación del feudalismo en Renania, en el Norte de Italia, etc., aunque no, por supuesto, en las mismas proporciones de 1793. Aun allí donde no ocurre esto, vemos que no deja de hallarse ya a la orden del día la necesidad de un reajuste de la sociedad feudal absolutista. Y ello provoca en todas partes un proceso de fermentación ideológica, incluso en países que, como Inglaterra, han pasado ya por la revolución burguesa, pues, al proyectarse sobre ella el resplandor de los acontecimientos de Francia, se pone en evidencia la liquidación extraordinariamente defectuosa del feudalismo inglés.

Lo nuevo irrumpe con fuerza tan avasalladora, que no es posible ya seguir defendiéndolo ni atacándolo a la manera de antes. No en vano el moderno historicismo brota de estas luchas: la concepción dialéctica de la historia en la filosofía clásica alemana, el brusco ascenso de la historiografía en los historiadores franceses del período de la Restauración, el espíritu histórico infundido a la literatura con Walter Scott, Manzoni y Pushkin. Y aunque no pase de ser una leyenda reaccionaria el que la Ilustración encerrase un sentido antihistórico, no cabe duda de que lo que ahora surge va mucho más allá de las sugestiones de Herder. Y se revela, asimismo, que tampoco es posible seguir defendiendo ya lo antiguo como hasta entonces se venía haciendo. Aunque Burke no tuviera nada de romántico, de él arranca, indudablemente, el seudohistoricismo romántico: la demolición del desarrollo histórico, del progreso histórico, en nombre de una concepción supuestamente más profunda, irracionalizada, de la historicidad.

Pero, al mismo tiempo, la Revolución francesa apunta más allá de los horizontes burgueses. Lo hace de un modo político directo con la insurreción de Graco Babeuf. (Y, en este punto, es también ostensible la diferencia con respecto a épocas anteriores, ya que este movimiento tuvo una resonancia internacional muy distinta de la que en su tiempo habían tenido Thomas Münzer y los "Niveladores" ingleses.) Y aún vemos más claramente esto en el caso de los grandes socialistas utópicos, cuyos sistemas y métodos no pueden separarse tampoco de la conmoción universal provocada por la Revolución francesa. La crisis ideológica general, cuya tendencia más clara, la que apunta hacia el porvenir, aparece representada por los utopistas, nace de las contradicciones de la propia Revolución francesa y engendra algo esencialmente nuevo incluso allí

donde la trayectoria fundamental sigue siendo todavía puramente burguesa.

Engels formula de un modo muy expresivo el punto central de esta última crisis. La Ilustración, la preparación ideológica de la revolución, aspiraba a conquistar por medio de ella y en ella "el reino de la razón". La revolución triunfó y se realizó con ella el reino de la razón a que se aspiraba, pero "hoy, sabemos ya —dice Engels— que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía".[29] Lo que significa, dicho en otras palabras, que las contradicciones internas de la sociedad burguesa, las cuales se vislumbraban en la crítica cargada de presentimientos de más de un representante o contemporáneo de la Ilustración —desde Mandeville y Ferguson hasta Linguet y Rousseau—, pasan a ocupar ahora el centro del interés, ante el empuje de los hechos reales.

Y el peso de estas experiencias se vio todavía realzado ante los resultados de la Revolución Industrial en Inglaterra, si bien las primeras grandes crisis económicas en las que más claramente habrían de tomar cuerpo las contradicciones del capitalismo, no estallarían hasta la segunda década del siglo XIX. Desde el punto de vista del desarrollo ideológico, todos estos hechos encierran, ante todo, un sentido: el de que el carácter contradictorio de la sociedad burguesa, que antes apenas se vislumbraba, salte ahora a la vista de todos como el problema central y general de esta sociedad. Y esto hace que la filosofía de la sociedad se torne, a partir de ahora, en una filosofía histórica y dialéctica, en un sentido muy distinto que el de ninguna otra época anterior. Lo que hasta entonces sólo podía entreverse se convierte, de ahora en adelante, en un programa consciente cada vez más vigoroso: la dialéctica histórica pasa a ser el problema central de la filosofía.

En esto precisamente estriba la importancia de la filosofía hegeliana. El problema de la concepción histórica de la revolución desempeña un papel decisivo en su metodología, y la solución de sus tareas en el plano del pensamiento adquiere una importancia que rebasa con mucho esta cuestión concreta (el trueque de la cantidad en cualidad, la nueva concepción de las relaciones entre el individuo y la especie, etc.). Pero también la crítica de derecha se ve obligada a desplazarse a un nuevo terreno, a la luz de los nuevos hechos. Desde el romanticismo y desde la "Escuela histórica" hasta Carlyle, vemos surgir una trayectoria totalmente nueva de defensa de lo antiguo, de la época prerrevolucionaria hasta muy atrás, hasta la Edad Media, trayectoria inseparable de la irracionalización general de la historia.

Es claro que la gran crisis operada en el pensamiento de las ciencias

[29] Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 4.

naturales no discurre paralelamente a la del pensamiento social. Con el descubrimiento de una serie de nuevos fenómenos, principalmente en los campos de la química y la biología, va pasando cada vez más resueltamente a primer plano la crítica del pensamiento mecánico-metafísico; se tiene la sensación cada vez más clara de que el pensamiento basado solamente en la geometría y la mecánica y al que debieron sus triunfos la física y la astronomía de los siglos XVII y XVIII, debe fallar necesariamente ante los nuevos problemas, ante la exigencia de captar la totalidad de los fenómenos de la naturaleza. Pero esta crisis de crecimiento de la filosofía de la naturaleza no se limita a los problemas de la simple formación de conceptos. También en ella comienza a abrirse paso el punto de vista histórico. Basta pensar en las teorías astronómicas de Kant y Laplace, en los descubrimientos llevados a cabo en los campos de la geología y la paleontología, en los comienzos de la teoría de la evolución, en la posición inicial contra los grandes sistematizadores mecanicistas como Linneo y Cuvier, en un Goethe, un Geoffroy de Saint-Hilaire, un Lamarck, etc.

Dentro de este marco es como podemos comprender la significación de la filosofía alemana de la naturaleza y, sobre todo, la del joven Schelling. Se trata, en efecto, de la primera tentativa encaminada a resumir estas tendencias en una unidad metodológica, filosófica. Y, al mismo tiempo, de no rechazar ya o "superar" desde el punto de vista de la lógica formal las contradicciones dialécticas que van manifestándose con claridad cada vez mayor en el inmenso material de hechos acumulado y sin cesar creciente, sino de colocar en el centro del nuevo método, del método dialéctico, precisamente estas contradicciones y su dialéctica superación, su síntesis, etc. Engels se niega a enjuiciar estas teorías y estos métodos de la filosofía de la naturaleza exclusivamente desde el punto de vista de sus resultados, no pocas veces absurdos, como con pocas excepciones, lo habían hecho los naturalistas de la segunda mitad del siglo XIX. El propio Engels resume así su juicio: "Los filósofos de la naturaleza vienen a ocupar respecto a las ciencias naturales conscientemente dialécticas la misma posición que los utopistas respecto al comunismo moderno." [30]

Mientras que los grandes sistemas del siglo XVII recapitulaban filosóficamente los nuevos resultados de la investigación, tomando como base los grandes descubrimientos de esta época, valiéndose de un método esencialmente estático-geométrico, surge ahora el intento de concebir el mundo anterior a la aparición del hombre y el mundo de la sociedad humana como un proceso histórico unitario. El "Espíritu", la figura central idealista de este proceso, es concebible, al mismo tiempo, como

[30] *Ibid.*, p. XXII, nota.

el resultado de él. De aquí que Schelling hable del nacimiento de la filosofía como una "Odisea del Espíritu",[31] en la que el espíritu, que hasta ahora venía trabajando inconscientemente por cobrar conciencia propia, conquista ahora de un modo consciente su patria, la realidad.

En esta línea de la aspiración a dominar filosóficamente los problemas fundamentales del progreso científico después de la Revolución francesa, en el período de conmoción de las ciencias naturales, surge el método dialéctico de Schelling. Intenta dar soluciones filosóficas a este inmenso círculo de problemas y elevar la filosofía a la altura de las exigencias de su tiempo. Pero el atraso social de Alemania hace, necesariamente, que este enérgico viraje hacia la dialéctica, como hacia el problema central del método filosófico, sólo pueda operarse en el plano idealista. Ni es tampoco una coincidencia casual el que esta trayectoria se desarrolle preferentemente en Alemania, como en el siglo XVIII había sido Francia el país que figuraba al frente de la filosofía burguesa y como de 1840 en adelante se *transfirió* esta hegemonía a Rusia. Lo que infunde al pensamiento burgués el entusiasmo y la decisión necesarios para plantear esta clase de problemas y buscarles soluciones es, sencillamente, el hecho social de que ese pensamiento actúe, en el período de preparación de la revolución democrática, como el adelantado ideológico de esta revolución.

Ahora bien, al convertirse la dialéctica idealista, orientada históricamente, en el método filosófico del progreso, la reacción filosófica, por su parte, vióse obligada también a recurrir a otras armas. El empirismo inglés de Burke acabó decepcionando también, a la larga, a sus partidarios alemanes; hízose necesario remontarse filosóficamente por sobre Burke, "profundizar" irracionalistamente en sus teorías; y lo mismo o algo muy parecido ocurre también con los filósofos oficiales de la Restauración, en Francia. El movimiento hacia la dialéctica dicta el ritmo de toda la filosofía, determina los problemas planteados por ésta, impone a la reacción la deformación de los nuevos principios filosóficos: y es así como, en el palenque de la lucha por la nueva dialéctica y queriendo darle la batalla surge, precisamente en Alemania, la fundamentación filosófica del irracionalismo moderno.

Cierto es que, en los primeros momentos, esta relación de hostilidad entre la dialéctica y el irracionalismo aparece extraordinariamente complicada. Entre otras razones, porque, tanto en la naturaleza como en la sociedad, se hacen valer tendencias que, aun siendo en última instancia coherentes, no son, sin embargo, totalmente idénticas y pueden, por tanto, distinguirse entre sí, en el plano del pensamiento. El joven Schelling se preocupó preferentemente del proceso de la naturaleza, aunque

[31] Schelling, *Op. cit.*, secc. I, t. III, p. 628.

al principio pudiera parecer que, arrancando de aquí, se proponía crear una teoría general de la dialéctica. El punto de partida de Hegel es eminentemente social, y en lo social hace fundamental hincapié su dialéctica, aunque en su sistema desarrollado este filósofo marque, al mismo tiempo, el apogeo filosófico del método dialéctico en la filosofía de la naturaleza. Por lo demás, nos encontramos en este período con los más paradógicos entrelazamientos. En Oken, por ejemplo, tenemos a uno de los exponentes más concretos del carácter progresivo de este período, por lo que a la dialéctica de su filosofía de la naturaleza se refiere, y es también un pensador radical desde el punto de vista social, político y filosófico. Pero Baader, en cambio, para citar otro ejemplo, es una de las figuras principales de la Restauración y de la reacción en el campo de la filosofía y en el de la historia, pero ello no es óbice para que simpatice con la concepción dialéctica de la naturaleza. Y con situaciones parecidas a ésta nos encontramos frecuentemente, bajo la influencia de Schelling.



El centro de esta dualidad es el joven Schelling mismo. Y la fuente principal de ella hay que buscarla en su carácter. Allá por los cuarenta, escribía Marx a Feuerbach, hablando de él: "El *sincero pensamiento juvenil* de Schelling —hay que creer en lo bueno de nuestros enemigos—, pero para cuya realización no tenía otra madera que la imaginación, más energía que la vanidad, más acicate que el opio, más órgano que la irritabilidad de una sensibilidad receptiva verdaderamente femenina..." [32] Esta semblanza trazada aquí por Marx sólo es paradógica en apariencia: fueron precisamente estas cualidades de su carácter las que predestinaron a Schelling como el iniciador —un iniciador equívoco, de doble sentido— del idealismo objetivo. Y vemos cómo aborda esta tarea de un modo semiinconsciente. Aunque en sus años mozos se había entusiasmado por la Revolución francesa en unión de Hegel y Hölderlin, no llega a formarse una conciencia completamente clara acerca del alcance filosófico de aquella conmoción social. Y cuando, más tarde, convertido en la figura pública central de la nueva escuela del idealismo objetivo, incorpora la sociedad y la historia a su sistema, vemos que ejerce ya sobre él considerable influencia la Restauración, la reacción postermidoriana.

Originariamente, el interés filosófico de Schelling se concentra en la nueva situación imperante en la filosofía de la naturaleza. Se deja subyugar por ella y se asimila, sencillamente, de un modo candoroso y sin la menor reserva, la forma de la dialéctica a la sazón más desarrollada: la de Fichte. Cree, transitoriamente, que se limita a aplicarla, que no hace otra cosa que complementarla en el campo de la filosofía de la

[32] Marx, *MEGA*, secc. I, t. I, p. 316.

naturaleza; opina que la dialéctica objetiva de una filosofía de la naturaleza es compatible con los principios de la "teoría de la ciencia". No se da cuenta, por el momento, de que el simple hecho de una dialéctica en la naturaleza implica ya un principio de objetividad y es, por tanto, sustancialmente incompatible con la dialéctica subjetiva de Fichte. Éste, en cambio, advierte en seguida que los dos caminos se bifurcan aquí, y surge de este modo una polémica epistolar entre Fichte y Schelling. Fue Hegel, sin embargo, quien impulsó a Schelling a seguir marchando hacia adelante, quien le empujó a romper con el idealismo subjetivo y quien, en esta discusión, formuló filosóficamente los principios de la ruptura; Hegel hizo que Schelling —en la medida en que ello era posible— cobrara conciencia filosófica de sus propios descubrimientos.

Pero nunca una conciencia completa. Tampoco durante la colaboración con Hegel en Jena llegó nunca Schelling a tener una conciencia clara y real del nuevo método dialéctico. Pero es precisamente este modo de ser genial de Schelling, que encierra ya, en germen, algunos de los elementos del porvenir y que, sin tener conciencia de ello, da algunos pasos hacia el futuro, el que puede asegurarse el lugar central y el primero en la nueva filosofía, haciendo de sus inicios el centro del que irradian hacia la izquierda figuras como Goethe, Oken y Treviranus y hacia la derecha otras como Baader y Görres. (Mediante una ingeniosa construcción, deriva Erdmann de Schelling tanto a Oken como a Baader.)

Pero, detengámonos a examinar un poco más de cerca los comienzos filosóficos de Schelling. Al paso que Fichte alejaba el idealismo trascendental de la cosa en sí de Kant, Schelling convertía de un modo directamente gnoseológico su filosofía en un idealismo subjetivo del tipo de Berkeley; cometía, por tanto, lo que Kant ha llamado un "escándalo filosófico". Sin embargo, en cuanto que la "teoría de la ciencia" no estatuía como principio metafísico último, detrás del mundo fenoménico subjetivamente concebido, un Dios cristiano o una "voluntad" sumamente acristiana, como Berkeley o, más tarde, Schopenhauer detrás del "velo de la Maya", sino que trata de derivar todo el cosmos del conocimiento de un modo tan cerrado, moviéndose y creando inmanentemente, por sí mismo, de la dialéctica del Yo y el No-Yo, a la manera como Spinoza deriva su universo del pensamiento y la extensión, también el Yo fichteano adquiere una nueva función metodológica y sistemática. Y no porque Fichte no quiera identificar este Yo con la conciencia individual, pues de lo que trata es más bien de derivar dialécticamente ésta de aquél, sino porque este Yo —independientemente del propósito consciente perseguido por Fichte y hasta por oposición a él—, por virtud de la necesidad interior de su sistema a que aludíamos más arriba, tenía que recoger la función que en Spinoza desempeñaba la sustancia y que más tarde habrá de asumir en Hegel

el Espíritu universal. Por la brecha que esta discrepancia interior abre en el sistema de Fichte, cuyos antagonismos ocultos no se revelarán abiertamente hasta más tarde, al manifestarse la crisis de su pensamiento, pudo penetrar al principio, sin violencia alguna, la filosofía de la naturaleza del joven Schelling: éste pudo considerarse como un discípulo y continuador consecuente de Fichte, cuando, unilateralmente, tomaba este elemento spinozista contenido en la filosofía fichteana como pilar único y exclusivo de sus pensamientos, aunque con ello hiciera saltar, hecha añicos, objetivamente, toda la artificiosa y fatigosa síntesis de la "teoría de la ciencia".

Pero, con ello se da, en la trayectoria de la filosofía, un gran paso hacia adelante, y a partir de ahora puede ya comenzar el verdadero florecimiento del idealismo objetivo, de la dialéctica idealista objetiva. Sin embargo, la dualidad fichteana *sólo* se supera a costa de una dualidad de orden superior. El Yo de la "teoría de la ciencia" fluctúa constantemente entre un comportamiento puramente gnoseológico (y, además, subjetivista) y un principio de la realidad objetiva, entre la "conciencia en general" de Kant y aquel demiurgo de la naturaleza y la historia que más tarde representará el Espíritu universal de Hegel.

Schelling se decide en favor del segundo significado. Y, con ello, incorpora a los fundamentos de su sistema algo llamado a existir de un modo objetivo, es decir, independientemente de la existencia humana, pero que, al mismo tiempo y de otra parte, debe constituir algo semejante a la conciencia. Así, nos encontramos ya en el joven Schelling, con toda la tornasolada multiformidad de sentidos y significados del idealismo objetivo. Por un lado, éste deberá deslindarse nítidamente del idealismo subjetivo, tratando de resolver los problemas que para éste son insolubles (el de la realidad objetiva, el de la incognoscibilidad de la cosa en sí, etc.), aunque recayendo continuamente, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en las fallas generales del idealismo subjetivo; y esto último se ve con especial claridad en Schelling, quien no llega a tener plena conciencia filosófico-metodológica de su ruptura con Fichte. Por otro lado, el principio supremo de esta filosofía tiene que envolver también, necesariamente, una dualidad, fluctuar entre una aproximación al materialismo filosófico (independencia de la conciencia) y una concepción idealista-panteísta de Dios, que, al concretarse mediante la aplicación a la vida natural e histórica, tiene que trascender de la sublime generalidad abstracta de Spinoza, para acercarse a las ideas teístas de Dios.

Ya nos hemos referido en sus rasgos más generales a esta dualidad de significado del idealismo objetivo. Debemos examinar ahora la modalidad schellingiana de esta filosofía, y especialmente los matices que presente el *joven* Schelling. Destacando, sobre todo, las rápidas fluctuaciones entre la concepción materialista y atea de esta sustancia spinozista viva;

dotada de movimiento y de historia de desarrollo, y su interpretación místico-mitológica.

Lo que interesa aquí es esta trayectoria general, y no sus manifestaciones especiales y concretas. El *Heinz Widerporst* revela una versión materialista extrema de la filosofía de la naturaleza del joven Schelling y, al mismo tiempo, el momento en que la mística de Jacobo Böhme, cada vez más de moda bajo el romanticismo, comienza a ejercer sobre Schelling una acusada influencia.[33] Cierto es que en la filosofía de la escuela romántica predominan estas tendencias místicas. Pero uno de los rasgos específicos del joven Schelling es el predominio que en él alcanzan las tendencias materialistas. Pronto veremos cómo va la tendencia mística colocándose en el centro mismo de la filosofía schellingiana. Debe señalarse, sin embargo, que, al final del período de Jena —aunque, por razones que en seguida veremos y para fundamentar gnoseológicamente la cognoscibilidad de las cosas en sí, se vea obligado a atenerse cada vez más de lleno a la teoría platónica de las ideas, lo que no hace sino desarrollar la dualidad de su pensamiento—, Schelling sigue considerando a Giordano Bruno como el santo patrono de su filosofía. Es cierto que esta aproximación a la teoría platónica de las ideas lleva en su seno también la típica dualidad del idealismo objetivo de Schelling en su período de Jena. De una parte, en abierto contraste con Kant y Fichte, introduce la teoría del reflejo en la filosofía trascendental, mientras que, de otra parte, da a la teoría del reflejo un giro extraordinariamente idealista, rayano ya en la mística. El período jenense de Schelling se caracteriza, pues, por esta su posición intermedia y vacilante entre las tendencias progresivas y las tendencias reaccionarias del idealismo objetivo. Schelling, en este período, en contacto íntimo con ambas tendencias, ocupa una posición intermedia entre la filosofía de la naturaleza de Goethe y el "idealismo mágico" de Novalis.

El "sincero pensamiento juvenil" de Schelling se concentra en el descubrimiento y en la formulación filosófica de la dialéctica en el proceso de desarrollo de la naturaleza. Ya hemos visto que la necesidad de captar dialécticamente el conocimiento de la naturaleza, remontándose así sobre el método mecánico-metafísico de los siglos XVII y XVIII, era una de las tendencias generales de este período. Necesidad que reviste su forma más influyente para la filosofía alemana en la *Crítica del juicio* de Kant. Este filósofo trata de afrontar filosóficamente, en esta obra, los problemas de la vida y tropieza, en este camino, con la dialéctica de la posibilidad y la realidad, del todo y la parte, de lo general y lo particular. El problema de remontarse dialécticamente sobre el pensamiento metafísico aparece, en

[33] Esta doble tendencia equívoca se contiene ya en Böhme. Cfr. acerca de esto Marx-Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlín, 1953, p. 258.

Kant, bajo una forma extraordinariamente desfigurada; y estas deformaciones ejercen una influencia tan decisiva sobre determinados problemas del naciente irracionalismo moderno, especialmente en el joven Schelling, que no tenemos más remedio que señalarlos brevemente aquí.

Lo más importante de todo es que Kant identifica el pensamiento —él habla de "nuestro" pensamiento, del pensamiento humano— con las formas del pensar de la metafísica de los siglos XVII y XVIII. De donde se desprende, por ejemplo en el caso de la *dialéctica* de lo general y lo particular, la siguiente determinación: "Nuestro entendimiento lleva, pues, consigo, en lo tocante al juicio, que en su conocimiento lo general no determina lo particular, ni esto puede, por consiguiente, derivarse de aquello; no obstante, este algo particular debe hallarse, dentro de la variedad de la naturaleza, en consonancia con lo general (por medio de conceptos y de leyes) y encuadrarse dentro de esto, consonancia que, en ciertas circunstancias, será necesariamente muy casual y no entrañará ningún principio determinado en cuanto al juicio".[34]

Pero, Kant no se limita a identificar el pensamiento metafísico con el pensamiento "humano" en general, sino que, además, designa éste como un pensamiento "discursivo", en rígido contraste con la contemplación intuitiva. Y, en estas condiciones, sólo puede encontrar la solución en el hecho de postular un "entendimiento *intuitivo*", "que no procede de lo general a lo particular y a lo concreto (por medio de conceptos) y al que no se le revela aquel carácter fortuito de la consonancia entre los productos de la naturaleza y el entendimiento con arreglo a leyes *especiales,* que hace tan difícil al nuestro el llegar a conocer toda la variedad de aquélla"...[35] Por donde el pensamiento se convierte, según Kant, en esta "idea" de un *intellectus archetypus,* de un entendimiento intuitivo, idea que no encierra, a su modo de ver, ninguna contradicción interior, pero que no pasa de ser, para el juicio del hombre, una simple idea.

No es difícil poner de relieve las fallas subjetivo-idealistas del planteamiento kantiano del problema, sobre todo la que lleva consigo la equiparación de dialéctica e intuición, especialmente en la trabazón, para él insoluble, con sus consecuencias agnosticistas. No es sólo la "idea" la que ahora resulta abandonada, no dada, y por tanto inasequible, para el pensamiento humano, sino que, además, estos objetos aparecen sustraídos a las posibilidades de investigación por parte de las ciencias naturales. Kant pone esto expresamente de relieve en lo tocante a la cognoscibilidad de la evolución en la naturaleza: "Es absurdo para el hombre pensar o esperar que pueda surgir un día un Newton que pueda hacer comprensible el nacimiento de un tallo de hierba con arreglo a leyes naturales no ordenadas por ninguna intención..."[36]

[34] Kant, *Crítica del juicio,* § 77. [35] *Ibid.* [36] *Ibid.,* § 75.

Hay que reconocer, sin embargo, que el simple hecho de haber expresado esta pregunta vino a imprimir un fuerte impulso a la formulación teórica y práctica de los problemas dialécticos. Es bien característico el modo como Goethe reacciona a este planteamiento del problema por Kant. Su sabiduría práctica se revela en el hecho de que deje tácitamente a un lado tanto la orientación unilateral hacia el pensamiento intuitivo como las consecuencias agnóstico-pesimistas extraídas por Kant en cuanto a la perspectiva del conocimiento de la naturaleza humana. Goethe sólo ve en esto un nuevo problema y un problema, además, susceptible de solución. Refiriéndose directamente a esta teoría de Kant, dice, con relación a su propia experiencia práctica: "Si hubiese hecho hincapié, incansablemente, el principio de un modo inconsciente y llevado del impulso interior, en aquel algo típico y prototípico, y si hubiese logrado, incluso, llegar a construir una exposición de acuerdo con la naturaleza, nada me impediría ahora hacer frente valerosamente a la *aventura de la razón,* como la llama el viejo de Königsberg." [37] Tanto la filosofía de la naturaleza como la estética de Goethe están llenas de problemas y soluciones concretos en los que cobra expresión práctica la dialéctica aquí postulada, sino hacer el menor hincapié en la contraposición kantiana entre lo discursivo y lo intuitivo.

Muy otra cosa ocurre con el joven Schelling. Para éste, los famosos párrafos de la *Crítica del juicio* no son, sencillamente, como para Goethe, una sugestión que le ayuda a seguir marchando consecuentemente por el camino ya emprendido, sino el verdadero punto de partida filosófico en la lucha por la simultánea superación del idealismo subjetivo de Fichte y del pensamiento mecánico-metafísico de toda la filosofía de la naturaleza anterior. A ello se debe, precisamente, el que la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo tenga una significación cabalmente decisiva en la filosofía schellingiana. Su filosofía de la naturaleza, cuyo problema fundamental estriba en remontarse sobre la intuición mecánico-metafísica de la naturaleza, intenta operar el viraje hacia la dialéctica bajo la forma de una brusca repulsa de las simples categorías intelectivas de la Ilustración; y esto la obliga, por tanto, a buscar un "organon" del conocimiento filosófico que garantice, por su modo de ser, una actitud dialéctica distinta, cualitativamente superior, ante la realidad. En el eje mismo de la teoría del conocimiento del joven Schelling se coloca, por tanto, la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo, su antítesis todavía más brusca, aunque acentuada de otro modo que en Kant, y adquiere una fisonomía llamada a ser eficaz durante largo tiempo, bajo la forma de la "intuición intelectual".

[37] En el estudio de Goethe sobre el juicio contemplativo *(Anschauende Urteilskraft).*

Puede ser sorprendente, pero no deja de ser característico para Schelling, el hecho de que esta categoría central de su sistema juvenil sea introducida y aplicada por él sin el menor razonamiento. Precisamente lo que suscitaba en Kant las dudas acerca de la realidad humana y la realizabilidad del *intellectus archetypus*, o sea el hecho de remontarse por sobre los límites del pensamiento discursivo (es decir, del pensamiento metafísico-intelectivo), es lo que para Fichte es la evidencia de la intuición intelectual.

El problema de la dialéctica, en la Alemania de aquel tiempo, flotaba en el aire, por decirlo así. La filosofía trascendental, desde Kant hasta Fichte, estaba ya llena de conatos dialécticos, y todo intento por seguir avanzando científicamente en los grandes problemas actuales de la época planteaba necesariamente una serie de problemas dialécticos y ponía de relieve las barreras del pensamiento mecánico-metafísico. El mejor de los aspectos, el aspecto más positivo del joven Schelling, era el de que tropezaba siempre, constantemente, con este carácter contradictorio de los fenómenos naturales y, al mismo tiempo, con la objetividad y la unidad del proceso de la naturaleza, expresando con gran energía y de un modo implacable y sin recato estos nuevos puntos de vista, aun cuando haya que reconocer que no los hacía descansar todavía sobre bases científicas suficientemente sólidas.

Todo esto iba apartándolo tanto de la filosofía de la Ilustración como del pensamiento de Kant y Fichte. De la primera le separa la necesidad de una formación de conceptos radicalmente nueva, capaz precisamente de expresar filosóficamente el carácter contradictorio, como fundamento de los fenómenos naturales. Nos remitiremos en este punto, solamente a título de ejemplo, al problema de la vida: "La vida brota por una contradicción de la naturaleza, y se extinguiría por sí misma si la naturaleza no luchase en contra de ella... Si las influencias de fuera contrarias a la vida sirven precisamente para sostener ésta, no cabe duda de que, a su vez, lo que parece ser *más favorable* a la vida, tiene que ser lo más contrario a ella, el fundamento de su extinción, pues así es de paradógica la manifestación de la vida en el momento mismo de la muerte. El producto, mientras sea un producto orgánico, jamás puede hundirse en la indiferencia... La muerte es el retorno a la indiferencia general... Las partes integrantes sustraídas al organismo general retornan ahora a él, y como la vida no es sino el estado exaltado de las fuerzas comunes de la naturaleza, el producto, al desaparecer este estado, cae de nuevo en poder de *estas* fuerzas. Las mismas fuerzas que han sostenido la vida durante algún tiempo, son las que por último la destruyen; y así, la vida no es algo dotado de existencia propia, sino sencillamente el fenómeno de la transición de ciertas fuerzas de aquel estado exaltado al estado normal de lo general." [38]

[38] Schelling, *Op. cit.*, secc. I, t. III, pp. 89 *s*.

Se ve claramente aquí lo que distingue a la filosofía schellingiana de la naturaleza del pensamiento metafísico y, al mismo tiempo, lo que separa su dialéctica de la de Kant y Fichte. En éstos, las contradicciones dialécticas brotan siempre, exclusivamente, de la relación entre las categorías —subjetivas— del entendimiento y la realidad objetiva (presupuesta como incognoscible o subjetivada en el No-Yo). En el joven Schelling, por el contrario, la contradicción dialéctica, que presenta, además, una marcada afinidad con el materialismo, constituye una cualidad inherente decisiva, una categoría de la misma realidad objetiva. Por tanto, la captación filosófica de la dialéctica no parte primariamente del sujeto del conocimiento, sino que tiene necesariamente que cobrar expresión en el sujeto, como el lado subjetivo de la conexión total, como la cohesión dialéctica, precisamente porque la esencia de la realidad objetiva es por sí misma dialéctica.

Claro está que esta objetividad de la dialéctica es, en Schelling, como sabemos, una *objetividad idealista*. Tiene por fundamento la teoría de la identidad de sujeto-objeto, como el último principio fundamental de la realidad y, por tanto, de la filosofía. Aquella "Odisea del Espíritu" de que hablábamos más arriba es, cabalmente, el proceso en el que —para expresarlo con la terminología del propio Schelling— la productividad inconsciente de la naturaleza cobra conciencia y autoconciencia en el hombre, una autoconciencia radical, en el sentido de que el conocimiento filosófico adecuado del mundo expresa cabalmente su objeto precisamente porque no es otra cosa que la elevación a conciencia de lo producido inconscientemente por los procesos objetivos de la naturaleza, sencillamente porque esta autoconciencia es de por sí el más alto producto del mismo proceso natural.

Vemos cómo, lo que ya había aspirado a lograr Vico, la teoría del conocimiento de Spinoza, según la cual "el orden y el entronque de las ideas no es otra cosa que el orden y la cohesión de los objetos";[39] vuelve a presentarse bajo una forma dinámico-dialéctica, en el plano del desarrollo histórico. Claro está que esta elevación de la dialéctica se logra a costa de una dualidad idealista de significado. Es cierto que tampoco en Spinoza aparece plenamente explicada la relación gnoseológica entre los atributos de una sustancia, entre la extensión y el pensamiento; y, en el idealismo objetivo de Schelling y Hegel, todo esclarecimiento gnoseológico aparece sustituido por el mito de la identidad sujeto-objeto.

La intuición intelectual de Schelling es la primera versión —dual— de esta dialética del idealismo objetivo. Es, como decimos, dual, o sea tanto dialéctica como irracionalista, lo que hace que en ella se revele

[39] Spinoza, *Ética,* parte II, proposición 7.

claramente la posición dualística del joven Schelling en la historia de la filosofía, de un modo provisional, condenada de antemano a su superación (tanto hacia la derecha como hacia la izquierda). Posición dual, en efecto: de una parte, un remontarse dialéctico sobre las contradicciones manifiestas de la realidad objetiva inmediatamente dada, un camino hacia el conocimiento de la esencia de las cosas en sí y, por tanto, un remontarse gnoseológico sobre aquella fijación y plasmación de esta manifiesta contradictoriedad en las categorías del entendimiento puro, del pensamiento metafísico de la Ilustración y del de Kant y Fichte; y, de otra parte, esta misma intuición intelectual lleva consigo un retroceder irracionalista ante las inmensas perspectivas y dificultades lógicas que lleva inseparablemente aparejadas el remontarse por sobre el simple pensar intelectivo ante la razón, ante la dialéctica consecuente.

En mi libro sobre el joven Hegel,[40] he analizado en detalle —contemplado desde el punto de vista del desarrollo hegeliano— el antagonismo con que aquí nos encontramos, en cuanto al método filosófico, entre Schelling y Hegel, partiendo ambos, como parten, en sus sistemas y en sus métodos, de la identidad sujeto-objeto. Nos limitaremos a recapitular aquí los aspectos filosóficos fundamentales.

En Hegel, el tránsito del entendimiento a la razón es una superación, en su triple sentido específico de destruir, conservar y elevar a un plano superior. Entre el entendimiento y la razón media una contradicción dialéctica que se manifiesta a lo largo de todo el sistema hegeliano y que constituye, especialmente, el meollo de la lógica del ser. He aquí por qué la lógica pasa y tiene necesariamente que pasar a ser, en Hegel, la ciencia fundamental de la nueva filosofía, de la filosofía dialéctica.

Schelling, por el contrario, establece un rígido antagonismo entre la inteligencia y la razón. Aquí, no encontramos ninguna clase de transiciones ni mediaciones dialécticas; el tránsito es, aquí, un salto que, al darse, destruye y deja atrás las categorías intelectivas, desde el punto de vista de la filosofía lograda por medio de este salto. Y Schelling expresa este antagonismo, reiteradamente, con toda la brusquedad posible. Para él, la intuición intelectual es algo que está por encima de toda posible duda: "Es aquello que se presupone pura y simplemente y sin ninguna clase de requisitos, sin que en este sentido pueda representar siquiera un postulado de la filosofía."[41] Y no es tampoco, por ello mismo, susceptible de ser enseñada: "Fácilmente se comprende que no es algo que pueda enseñarse; por eso, resultan totalmente inútiles cuantos intentos se han hecho en la filosofía científica por enseñarla, y no deben buscarse en la ciencia rigurosa ninguna clase de guías que conduzcan

[40] *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlín, 1954.

[41] Schelling, *Op. cit.*, secc. I, t. IV, p. 361.

a ella, puesto que, de existir, entrañarían necesariamente una introducción anterior a la filosofía, una exposición previa y otras cosas por el estilo." [42]

Apoyándose en esto, escribe Schelling sobre lo contrapuesto a la inteligencia: "Y no puede tampoco comprenderse por qué la filosofía ha de verse obligada a guardar una consideración especial a la incapacidad. Lo indicado parece, más bien, cortar tajantemente todo acceso a ella y aislarla por todas partes del saber usual, de tal modo que ningún camino o ningún sendero pueda conducir de éste a ella. Aquí comienza la filosofía, y quien no se halle ya aquí o sienta temor ante esto, lo mejor que puede hacer es alejarse o retroceder." [43] Y, consecuente con su pensamiento, contrasta Schelling la intuición intelectual con todo lo que sean conceptos, determinándola como sigue: "Este saber debe ser un saber absolutamente libre, precisamente porque cualquier otro saber es *no libre*, es decir, un saber al que no se llega por ninguna clase de pruebas, deducciones ni mediaciones de conceptos en general; dicho en otros términos y de un modo general, una intuición..." [44]

Vemos aquí, con la claridad de un ejemplo de cátedra, cómo el irracionalismo brota de la evasión filosófica ante un problema dialéctico claramente planteado por la época. El problema que se plantea por igual a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía de la sociedad es el de derribar, científica y filosóficamente, las barreras del pensamiento metafísico (del pensamiento discursivo o intelectivo, para emplear la terminología de aquel tiempo), obteniendo de este modo un instrumento filosófico-conceptual, científicamente apto y progresivo, para la solución de los grandes problemas de la época.

Como veíamos, el propio Schelling llegó a dar pasos importantes en esta dirección: se remontó, aunque de un modo vacilante y sin plena conciencia filosófica de lo que hacía, por sobre el subjetivismo filosófico de Kant y de Fichte; llegó a situarse, por lo menos vislumbrándolo en sus rasgos abstractos más generales, en el punto de vista de la dialéctica objetiva, frente a una serie de problemas esenciales de la filosofía de la naturaleza; y reconoció y postuló la necesidad de una formación de conceptos filosóficos superiores a los de las categorías intelectivas. Pero luego, el pensador huye y retrocede para refugiarse en el irracionalismo, haciéndolo, cierto es, con la misma falta de clara conciencia con que antes se había sobrepuesto al subjetivismo de la "teoría de la ciencia". Y se evade ahora, cabalmente, en el punto decisivo, en lo tocante al problema del tipo esencial de la nueva ciencia de la dialéctica, de su relación filosófica con el carácter contradictorio de los criterios intelectivos.

[42] *Ibid.* [43] *Ibid.*, p. 362. [44] *Ibid.*, secc. I, t. III, p. 369.

Este punto decisivo a que nos referimos es la concepción misma de la dialéctica. Como es natural, Schelling se percata con relativa claridad de la diferencia y el antagonismo entre la lógica formal y la lógica dialéctica, entre el pensamiento metafísico y el pensamiento dialéctico. Dice, refiriéndose a la primera: "Es, por tanto, una doctrina totalmente empírica, que se representa como absolutas las leyes del entendimiento común y corriente, por ejemplo la de que de dos conceptos contrapuestos entre sí como contradictorios sólo puede corresponder uno a cada ser, lo que es perfectamente cierto en la esfera de lo finito, pero no en el plano de la especulación, que arranca siempre de la equiparación de los términos contrapuestos." [45]

Por tanto, la lógica misma es, para él, en su forma anterior, algo puramente empírico. Percibe, sin embargo —evidentemente, bajo la pasajera influencia de Hegel, con quien todavía mantenía una íntima colaboración en la época en que escribía estas reflexiones—, una cierta posibilidad de cohesión entre la lógica dialéctica y la verdadera filosofía, sobre la base de la intuición intelectual. De aquí que diga, refiriéndose a la lógica, en el razonamiento que antecede inmediatamente al pasaje que acabamos de citar: "Para que ésta pudiera ser la ciencia de la forma, algo así como la teoría pura del arte del filosofar, tendría que ser lo que más arriba definíamos bajo el nombre de dialéctica. Pero, semejante lógica no existe. Para que fuera la exposición pura de las formas de lo finito en su relación con lo absoluto, debería ser un escepticismo científico: y por tal no puede tenerse ni siquiera la lógica trascendental de Kant." [46] Por tanto, lo más que Schelling concede a esta lógica, como función filosófica, es la posibilidad de preparar, mediante la disolución de las categorías intelectivas y la demostración del carácter contradictorio inmanente a ellas, el terreno para la intuición intelectual, para el salto a la verdadera filosofía, es decir, a la filosofía intuitiva.

Ahora bien, la filosofía misma tiene poco que ver con esta ciencia preparatoria. Desde este punto de vista, Schelling es, objetivamente —como más tarde veremos—, el precursor directo de la concepción kierkegaardiana de la dialéctica o, mejor dicho, de la negación kierkegaardiana de la dialéctica, como instrumento para el conocimiento de la realidad.

Vemos, pues, cómo ya en el joven Schelling aquel tipo de conocimiento que estaba precisamente llamado a abrir el camino hacia la dialéctica cierra las puertas de la dialéctica científica, de la dialéctica racional, de la lógica dialéctica, del conocimiento ajustado a la razón, abriendo al mismo tiempo todos los caminos que llevan al irracionalismo. Y en nada contribuye esencialmente a hacer cambiar este hecho fundamental la cir-

[45] *Ibid.*, secc. I, t. V. p. 269. [46] *Ibid.*

cunstancia de que el joven Schelling no se propusiera ser todavía, ni mucho menos, un irracionalista en el sentido actual de la palabra, ni siquiera a la manera de Schopenhauer o de Kierkegaard. Pues el mundo que la intuición intelectual quiere abrir ante nosotros no es, según la concepción schellingiana de aquellos días, bajo ningún concepto, un mundo enemigo de la razón, ni siquiera metarracional. Por el contrario: es precisamente aquí donde ha de revelarse el verdadero avance y el verdadero desarrollo del universo en toda su racionalidad.

Claro está que, al abandonar Schelling, a la entrada de su verdadero santuario, el camino que podía conducirle a sus descubrimientos y a su exposición racionales, el camino de la lógica dialéctica, sólo tenía ya a su disposición las herramientas de la lógica formal, que —y no de un modo casual, ni mucho menos—, mediante un tratamiento subjetivista y arbitrario de los problemas, suscitaban en él la apariencia de este poder genial de la intuición. Y no deja de ser significativo el importante papel que la analogía desempeña, en el desarrollo práctico de la "Lógica de la filosofía" del joven Schelling. Y esto es precisamente lo que hace de esta primera fase del irracionalismo, todavía muy indecisa, el prototipo metodológico de todas las etapas posteriores: la lógica formal constituye siempre el complemento interior, el principio de ordenación formal de los materiales para todo irracionalismo, el cual muestra pretensiones superiores a la de convertir toda la imagen del universo en un informe fluir, captado por una intuición puramente intuitiva. Y así, este método schellingiano habrá de determinar el planteamiento del problema ya en Schopenhauer, como más tarde en Nietzsche y, después de él, el camino que llevará a la "psicología descriptiva" de Dilthey, a la "contemplación de la esencia" de la fenomenología, a la ontología del existencialismo, etcétera.

Y esta desviación irracionalista de la dialéctica ya en los mismos umbrales de sus verdaderos dominios, obedece en Schelling, además, a otro motivo que habrá de conservar su significado permanente para el desarrollo del irracionalismo: al carácter aristocrático de su teoría del conocimiento.

Para cualquier racionalismo filosófico, y especialmente para el de la Ilustración, que se sentía más o menos conscientemente como la ideología preparatoria de una transformación democrática, es evidente que el conocimiento de la verdad es, por principio, algo asequible a cualquiera que posea las premisas intrínsecas para ello (conocimientos, etc.). Hegel, como el continuador de las grandes tradiciones científicas de la filosofía, tenía por no menos evidente, al fundamentar la filosofía dialéctica, la lógica dialéctica, que ésta podía ser alcanzada, en principio, por cualquier persona. Cierto que el pensamiento dialéctico se representa siempre al "sano sentido común" como una paradoja, como un mundo

invertido, pero precisamente por ello, entendía Hegel, era un deber evidente de la nueva filosofía dialéctica, incluso desde el punto de vista subjetivo, desde el punto de vista pedagógico, trazar y hacer asequible, filosóficamente, el camino que a ella conduce. Y es generalmente sabido que era ésta, entre otras, la meta que se proponía, y no en último término, la gran obra que pone remate al período de su juventud, la *Fenomenología del espíritu.*

Precisamente por eso es la *Fenomenología* una obra dirigida esencialmente contra Schelling. Y, de una manera bastante destacada, contra el aristocratismo de su teoría del conocimiento. Schelling reconoce, es cierto, que "lo que en rigor no puede aprenderse de la filosofía, pero sí puede ejercitarse por medio de la enseñanza, es lo que esta ciencia tiene de arte, o lo que propiamente se llama dialéctica".[47] Pero, ya sabemos que la dialéctica, para Schelling, puede representar, en el mejor de los casos, una propedéutica para la *verdadera* filosofía. Sin embargo, por existir esta conexión, aunque sólo sea negativa, queda demostrado para Schelling "que también la dialéctica tiene un aspecto en el que no puede *aprenderse* y que descansa en la capacidad creadora, ni más ni menos que lo que, atendiendo al significado originario de la palabra, podríamos llamar la poesía de la filosofía".[48]

Por tanto, en aquello que la dialéctica tiene de realmente filosófico (en lo que va más allá de Kant), deja de ser susceptible de ser "aprendida" y asequible a todos. Y huelga decir que esta imposibilidad del conocimiento esencial para todos los hombres, esta limitación a los "elegidos" por la gracia del nacimiento, vale en medida todavía mayor para la misma intuición intelectual.

Al nuevo irracionalismo se incorpora, así, un motivo gnoseológico tomado de la mayoría de las concepciones religiosas del mundo, bajo una forma burguesa y laica: el conocimiento de la divinidad se halla reservado a los elegidos por Dios. Esta concepción tiene sus orígenes en la magia prehistórica, como un privilegio de la casta sacerdotal, domina en las religiones orientales, sobre todo la del brahmanismo, e impera también, con ciertas modificaciones, en la Edad Media. Claro está que la fuerte influencia de la sociedad burguesa sobre esta corriente, desde el Renacimiento y la Reforma, se caracteriza por el hecho de que este motivo a que nos referimos pasa ya casi a último plano con Pascal, y el propio Jacobi, a pesar de su individualismo aristocrático, no considera necesario hacer resaltar especialmente el carácter aristocrático de su intuicionismo, de su "saber inmediato". Es al aparecer la filosofía seudohistórica, seudodialéctica, del período de la Restauración, con la réplica reaccionaria a la filosofía de la Ilustración como concepción del mundo

[47] *Ibid.*, p. 267. [48] *Ibid.*

de la Revolución francesa, cuando el aristocratismo de la filosofía del conocimiento vuelve a ocupar, filosóficamente, un lugar central.

En Alemania, esta tendencia aparece representada, del modo más decidido, por Franz von Baader. Y, en él, el carácter de la ideología de la Restauración se acusa todavía más claramente que en Schelling. Baader declara la guerra a toda la filosofía desde Descartes bajo la divisa de que es un contrasentido "empeñarse en conocer a Dios sin Dios".[49] El conocer contra la voluntad de aquel a quien se conoce es, según él, necesariamente, un conocimiento imperfecto. De donde Baader saca la consecuencia de que el comenzar a filosofar sin Dios equivale a negar a éste. La conclusión es clara: sólo el elegido por Dios puede conocerle. El conocimiento filosófico es, pues, para Baader, privilegio de la aristocracia de la salvación, elegida por Dios.

El aristocratismo del joven Schelling no va, naturalmente, tan allá, ni mucho menos. Veremos, sin embargo, cómo la lógica inexorable de su trayectoria le empuja cada vez más cerca de Baader. Desde el punto de vista político y social, tampoco es todavía, en su período de Jena, un partidario franco y abierto de la Restauración; pero hemos de ver, asimismo, cómo la lógica misma de su desarrollo, al llegar a los años cuarenta, bajo Federico Guillermo IV, le convierte en inspirador filosófico de la filosofía del derecho de Stahl y en el campeón filosófico de la reacción romántica. Pero hay que decir que ya en Jena se hallan sus tendencias filosóficas aristocráticas, dirigidas contra la Ilustración, íntimamente entrelazadas con las corrientes políticas reaccionarias. Su polémica contra la filosofía intelectiva de la Ilustración es abiertamente antidemocrática, va claramente dirigida contra esta filosofía en cuanto precursora de la revolución. "El erigir a la inteligencia en árbitro de la razón conduce necesariamente a la oclocracia en el campo de las ciencias y, con ella, tarde o temprano, a la rebelión general de la plebe." [50] La filosofía debe levantar su veto aristocrático contra este peligro. "Si algo puede oponer un dique al río que amenaza con desbordarse y que confunde cada vez más visiblemente lo más alto con lo más bajo, desde que también la plebe comienza a escribir y cualquier plebeyo se arroga el derecho a figurar en el rango de los enjuiciadores, es la filosofía, que tiene por divisa natural la frase del clásico: *Odi profanum vulgus et arceo*." [51] Los fundamentos de este sesgo absolutamente reaccionario se encuentran ya, por tanto, en el joven Schelling.

Y estas tendencias de la filosofía schellingiana de la primera época aparecen exaltadas todavía más por el modo como este pensador —por oposición a Goethe— ancla filosóficamente en el sistema y en el método

[49] Cit. de J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Stuttgart, 1831-32, secc. III, t. III, pp. 298 *s.* y 304.

[50] Schelling, *Op. cit.*, secc. I, t. V, p. 259.

[51] *Ibid.*, p. 261.

el criterio de la intuición intelectual. El carácter declarativo de la filosofía de Schelling y el modo brusco y a saltos como se aparta de todo lo que sean conceptos, no permite hablar de una fundamentación filosófica, en este autor. Goethe concebía el problema planteado por la *Crítica del juicio,* el problema de la nueva articulación de lo general y lo particular por sobre lo puramente intelectivo, como una tarea práctica de la investigación de la materia filosóficamente esclarecida. Goethe estableció —como dialéctico espontáneo que era— una serie de conexiones de la realidad de este tipo, o comenzó, por lo menos, a tantearlas, a base de vislumbres, en sus investigaciones sobre la naturaleza. Y ello le permitió lanzarse con la conciencia tranquila a la "aventura de la razón". Para Hegel, se derivaban de la dialéctica de las categorías del entendimiento, que él llama determinaciones de la reflexión, aquellas transiciones lógicas concretas que podían conducir a la solución de este problema. Y, en este punto, es importante hacer notar que, en Goethe espontáneamente y en Hegel con plena conciencia de ello, las contradicciones dialécticas que así surgen nada tienen que ver ya con la contraposición kantiana entre el conocimiento discursivo y el conocimiento intuitivo, expresiones que ya no desempeñan papel alguno en la terminología hegeliana de la época de la madurez de este filósofo.

No así en Schelling. Éste acepta sin ninguna clase de crítica la contraposición kantiana de lo "discursivo" y lo "intuitivo" y sólo va más allá de Kant, en este punto, por cuanto que afirma, por lo menos para los elegidos, para los genios filosóficos, la posibilidad de que la conciencia humana realice el conocimiento intuitivo. Y, desde esta posición, se ve obligado a ofrecer una demostración cualquiera de la posibilidad de realizar la intuición intelectual para la conciencia humana. Esta demostración consiste, esencialmente, en poner de manifiesto un comportamiento humano que incuestionablemente existe y funciona creadoramente, en el que se da, sustraído supuestamente a toda duda, ese conocimiento intuitivo. Este comportamiento es, según Schelling, el comportamiento estético. La capacidad que aquí se revela y la estructura sujeto-objeto que aquí se pone de manifiesto suministran, según él, la prueba de que el sujeto humano puede poseer realmente las cualidades necesarias para la razón intuitiva.

En cuanto a Kant, éste no recurre a la estética para la solución de las nuevas dificultades planteadas por la teoría del conocimiento; la *Crítica del juicio* ha dejado ya muy atrás toda la esfera de lo estético, al surgir este problema, y Kant no piensa tampoco en apelar retrospectivamente al comportamiento estético para la solución de tal problema. Y este retraimiento de Kant nace, evidentemente, de que no ve en el comportamiento estético del hombre el camino para el conocimiento de la realidad objetiva, al paso que Schelling puede convertir esta actitud en "organon" del

conocimiento del universo porque, para él, la esencia del arte es la captación y la revelación del cosmos de las cosas en sí y porque, por consiguiente, en su modo de ver —aunque bajo una forma idealizada y mistificada—, el arte es concebido como el reflejo de la realidad objetiva del mundo de las cosas, tal y como éstas son.

Fichte, en cambio, se refiere ya de pasada a esta conexión. En el *Sistema de la teoría de las costumbres,* habla de las relaciones entre la concepción trascendental y la concepción estética del mundo, que determina en el sentido de que el arte "representa el punto de vista trascendental con respecto al usual y corriente. Lo que al filósofo le cuesta esfuerzo adquirir, lo posee el espíritu dotado del sentido de la belleza... sin necesidad de pararse a pensar en ello".[52] No sabemos si Schelling se vería estimulado o no por esta formulación de Fichte, escrita todavía en la época de la íntima colaboración entre ambos; lo cierto es que, en lo tocante a la conexión entre la estética y la filosofía —basada en la intuición intelectual— llega bastante más allá que Fichte. En el *Sistema del idealismo trascendental* encontramos como título del último capítulo de la obra éste: "Deducción de un órgano de la filosofía", que es precisamente lo que a Schelling le interesa, aquí, demostrar. Deducción que Schelling formula, consisamente, en los siguientes términos: "Toda la filosofía parte y tiene necesariamente que partir de un principio que, siendo el principio absoluto, es también, al mismo tiempo, el principio sencillamente idéntico. Y lo absolutamente simple e idéntico no puede concebirse o comunicarse por medio de la descripción ni, en general, por medio de conceptos. Sólo puede sencillamente, intuirse. Y esta intuición es el órgano de toda la filosofía. Pero esta intuición, que no es una intuición sensible, sino intelectual y que no tiene por objeto lo objetivo o lo subjetivo, sino lo absolutamente idéntico, que no es de por sí ni algo subjetivo ni algo objetivo, es de por sí una intuición interior, que sólo puede llegar a ser objetiva, no por sí misma, sino a través de una segunda intuición. Esta segunda intuición es la intuición estética."[53] Determinación que viene a esclarecer el principio general de Schelling: "Esta objetividad general de la intuición intelectual, generalmente reconocida y que no puede descartarse por medio de ninguna negación, es el arte mismo. Pues la intuición estética es, cabalmente, la intuición intelectual objetivada."[54]

De este modo, se convierte el arte, el modo de comportarse del genio creador, en el "organon" de la filosofía: la estética es el centro del método filosófico, la descubridora de los verdaderos secretos del cosmos, del mundo de las cosas en sí. "Si la intuición estética sólo es la intuición intelectual objetivada, se comprende de por sí que el arte es el órgano y el docu-

[52] Fichte, *Op. cit.,* t. II, p. 747. Fichte emplea la palabra "usual" *(gemein)* en el sentido de "general".

[53] Schelling, *Op. cit.,* secc. I, t. III, p. 625.

[54] *Ibid.*

mento único, verdadero y al mismo tiempo eterno de la filosofía, que nos dice siempre y constantemente, una y otra vez, lo que la filosofía no puede llegar a exponer exteriormente, es decir, lo que hay de inconsciente en la conducta y en la creación y su originaria identidad con lo consciente. El arte es lo más alto para el filósofo, porque abre, ante sus ojos, por así decirlo, el sagrario en el que arde, fundido como una llama perenne y originaria, lo que vive por separado en la naturaleza y en la historia, lo que eternamente se esfumará en la vida y en la conducta. La idea que el filósofo se forma artificialmente de la naturaleza es, para el arte, la idea originaria y natural." [55]

Fácilmente se comprende que este entronque, más aún, esta identificación de la intuición estética y la intelectual tiene necesariamente que reforzar las tendencias ya expuestas de Schelling hacia el aristocratismo, en punto a la teoría del conocimiento. Y estas posiciones aristocráticas aparecen todavía más acusadas y cobran un carácter más abiertamente reaccionario en la filosofía de Schopenhauer que en la del joven Schelling. Más adelante, veremos cómo esta tendencia se acentúa todavía más en Nietzsche y en los filósofos del período imperialista que se hallan bajo su influencia. Claro está que, para comprender íntegramente la posición de Schelling —que, por aquel entonces, aún no hallaba adscrito de lleno al campo de la reacción—, no debemos perder de vista que en su estética se contiene también cierta tendencia al objetivismo, una variante mistificada y mistificadora de la concepción del arte como reflejo de la realidad objetiva y, por consiguiente, de la tendencia a armonizar la verdad y la belleza: aspiraciones éstas que distinguen nítidamente la línea fundamental de su estética de la de Schopenhauer, y no digamos de la que ha de prevalecer en el período imperialista.

Por muy mística que sea esta fundamentación schellingiana de la objetividad del arte —y ya hemos dicho cómo, en este período, y especialmente en la estética, se remite constantemente a la teoría platónica de las ideas—, por mucho que apele a Dios y deduzca en su nombre la objetividad del arte, la identidad de la verdad y la belleza, se percibe en ella, sin embargo, la tendencia hacia la teoría del reflejo, y no sólo se percibe, sino que esta tendencia ocupa, incluso, el centro de su fundamentación de la estética, y ello hace que Schelling se remonte en este punto, realmente, por sobre el idealismo subjetivo de Kant y Fichte. He aquí lo que dice Schelling: "*La verdadera construcción del arte es la exposición de sus formas como formas de las cosas tal y como éstas son en sí o en lo absoluto*... De aquí que las formas del arte, por ser las formas de cosas bellas, sean las formas de las cosas tal y como éstas son en Dios o en sí mismas, y como toda construcción es la exposición de las

[55] *Ibíd.*, pp. 627 *s.*

cosas en lo absoluto, la construcción del arte es, en particular, la *exposición de sus formas* como las formas de las cosas en lo absoluto... Con esta proposición, se perfecciona la construcción de la idea general del arte. El arte es, en efecto, la representación *real* de las formas de las cosas tal y como éstas son en sí, es decir, de las formas de las imágenes primigenias." [56]

Esta concepción místico-platónica del reflejo en el arte de las cosas en sí habrá de tener, ciertamente, consecuencias en extremo importantes para toda la filosofía del joven Schelling. No es posible eliminar de ella la mistificación, para penetrar en el meollo racional; la trabazón entre la mística y la tendencia al conocimiento real es más estrecha aquí que en la *Lógica* de Hegel. Y, sobre, todo, de la tesis con la que Schelling cree haber descubierto, por fin, el "organon" de la filosofía, se deriva para él, según vemos en sus propias palabras, el "método" de la "construcción" del universo, es decir, el método de la trabazón arbitraria de fenómenos heterogéneos por medio de simples analogías. Cierto que este método se advierte en Schelling ya desde el primer momento, pero el descubrimiento del arte como "organon" de la filosofía lleva a la exaltación, a la generalización de este método y a su total anquilosamiento. También en esto es Schelling un precursor del irracionalismo posterior. La intuición, en cuanto "organon" de la filosofía, sólo puede funcionar y proyectar ante nosotros una seudoimagen intrínseca del universo siempre y cuando que la arbitrariedad en la trabazón de los objetos adquiera, en ella, el rango de una base "metodológica".

La construcción metodológica, aquí esbozada, de la filosofía, a base de este "organon", como fundamento y garantía de la institución intelectual, habría de ser fatal para la trayectoria de Schelling. Mientras este "organon" fuese la estética, podría mantenerse en pie de algún modo aquella dualidad general de su idealismo objetivo, aquellas vacilaciones y oscilaciones entre un panteísmo, que trasluce incluso rasgos materialistas, y un misticismo impregnado de Dios; y el mismo nombre de Dios podía oscilar, tornasoladamente, entre el sentido que le dan un Giordano Bruno o un Spinoza y el que tiene para la religión y la mística. Al fin y al cabo, el arte versa, ni más ni menos que la filosofía de la naturaleza, en torno a los objetos y la objetividad del mundo real, y aunque su concepción filosófica o estética degenere con frecuencia en construcciones arbitrarias, no cabe duda de que la orientación se proyectaba —por lo menos, parcialmente— hacia la misma realidad objetiva.

[56] *Ibid.*, secc. I, t. V, pp. 386 *s.*



III

La filosofía posterior de Schelling

PERO esta dualidad de sentido, que necesariamente lleva en su entraña todo idealismo objetivo, termina inmediatamente tan pronto como se produce un desplazamiento en la concepción del "organon". Y con ella desaparecen también todas las tendencias relativa y deformadamente progresivas de Schelling, todos los rastros de su "sincero pensamiento juvenil."

Y esto ocurrió casi inmediatamente después de su marcha de Jena y de su traslado a Würzburgo (1803), al perder Schelling el contacto directo de su trato con Goethe y Hegel y cuando comenzaron a influir directamente en él sus discípulos y partidarios, abiertamente reaccionarios en su mayoría. Poco después, veía la luz su obra titulada *Filosofía y religión* (1804), que marca el cambio de rumbo manifiesto de su carrera de pensador y abre su segundo período, inequívocamente reaccionario. El nuevo sesgo consiste "sencillamente" en que, a partir de ahora, el "organon" de la filosofía no es ya el arte, sino la religión.

El motivo inmediato de este cambio fue puramente externo, y hasta podríamos decir que de orden subalterno. Un discípulo de Schelling de segundo rango, llamado C. A. Eschenmayer, escribió un librito que de por sí carecía de toda importancia (*La filosofía y su tránsito a la no-filosofía*, era su título), en el que exponía con un gran respeto los problemas de la dualidad contenida en la filosofía juvenil del maestro, pero criticándolos resueltamente, desde el punto de vista derechista. Eschenmayer acepta íntegramente el esquema del conocimiento trazado por Schelling, el camino hacia la intuición intelectual, como resultado de la dialéctica de las determinaciones intelectivas. Sus dudas, sus reparos críticos, comienzan allí donde aparece el campo de la realidad que ha de conquistarse por medio de la intuición intelectual. La dualidad de Schelling reside, como hemos visto, en que, de una parte, pretende "depurar" el "organon" de la filosofía de toda conceptualidad, de todo rastro de reflexión, de entendimiento, mientras que, de otra parte, trata de estatuir este campo como un campo del conocimiento. Eschenmayer lleva consecuentemente hasta el final, con simplista radicalismo, el método de Hegel. "Hasta donde llega el *conocimiento* —dice— llega también, por tanto, la *especulación*, y el conocimiento sólo acaba en lo absoluto, allí donde se identifica con lo conocido, y éste es también, al mismo tiempo, el punto en que culmina la especulación. Por consiguiente, lo que cae más allá de este punto no puede ser ya un conocimiento, sino una *intuición* o una *plegaria*. Lo que se halla por encima de todas las representaciones, de todos los

conceptos, de todas las ideas, más allá de toda especulación, es precisamente lo que retiene la plegaria, *a saber: la divinidad,* y esta potencia es lo santo, que se halla infinitamente por encima de lo eterno." [57]

Por muy primitivo que sea el razonamiento de Eschenmayer, no cabe duda de que saca todas las consecuencias contenidas en la extraconceptualidad de la especulación schellingiana: si la especulación, la dialéctica, no es otra cosa que el preludio, el punto de partida para la intuición intelectual y se acaba en ella, es evidente que el conocimiento se cancela aquí a sí mismo, se quita de en medio, para pasar al reino del más allá, de la fe, de la plegaria, de la oración: la filosofía sólo es, por tanto, el tránsito a la "no-filosofía". Y con ello se rompen todos los enlaces de la especulación con los sistemas inmanentes del universo del tipo de Giordano Bruno o de Spinoza: la intuición intelectual deja de ser el modo de conocer del más acá —por muy mistificado que se presente—, para convertirse en un salto hacia el más allá.

Más adelante, dice Eschenmayer: "Si es verdad que todas las antítesis de la esfera del conocimiento se superan en la identidad absoluta, no es menos cierto que no cabe sobreponerse a la antítesis fundamental entre el *más acá* y el *más allá*... El *más acá* es la fuerza de atracción de la voluntad, encadenada en el conocimiento a lo finito... El *más allá,* por el contrario, encierra la libertad de todas las tendencias y la vida genial de la inmortalidad." [58] No importa que el discípulo se esfuerce por retener la terminología filosófica de la primera época del maestro: el criterio formulado aquí por él es el de la capitulación incondicional del pensamiento ante la religión.

En el terreno polémico, no tropieza Schelling con dificultades para refutar las simplistas y primitivas argumentaciones de Eschenmayer y defender —externamente— sus primeras posiciones. Pero esta pirotecnia polémica no alcanza a encubrir, en modo alguno, en cuanto a la esencia filosófica del problema, la realidad de que se bate completamente en retirada.

Aunque asegure una y otra vez que se limita a defender contra falsas interpretaciones sus puntos de vista anteriores, lo cierto es que, en los problemas esenciales de la filosofía, adopta posiciones nuevas o cambia el acento y el sentido de las cosas de tal modo, que desaparece en él la tornasolada dualidad de su filosofía juvenil de la naturaleza y el idealismo objetivo contenido en ella, para dejar paso al repliegue sobre la filosofía reacionaria franca y abierta de la Restauración.

Y esta trayectoria seguida por Schelling es tan característica de él, y tan importante para su evolución posterior el cambio de rumbo aquí ope-

[57] C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie,* Erlangen, 1803, p. 25. [58] *Ibid.,* p. 54.

rado —como más adelante veremos, en esta obrilla se contienen ya, por lo menos en germen, casi todos los aspectos esenciales de su "filosofía positiva" de una época posterior—, que merece la pena detenerse algo más en detalle en el examen de los problemas planteados aquí.

Por lo que se refiere al modo como se opera la trayectoria de Schelling ya hemos indicado que, tanto al desprenderse del idealismo subjetivo de Fichte como al pasar al idealismo objetivo, lo hace de un modo parecido, sin conciencia de ello. Hegel caracteriza este modo de ser peculiar de la trayectoria schellingiana cuando dice que Schelling "se ha desarrollado filosóficamente ante el público" y que su obra "no contiene una serie de las partes elaboradas de la filosofía, unas tras otras, sino una sucesión de sus fases de desarrollo".[59] Pero, aunque ésta es una descripción plástica del modo como aparecieron las obras de Schelling, no se contiene en ella, a pesar de la condena tácitamente encerrada de la descripción, una crítica real en cuanto a la modalidad de la trayectoria de este filósofo.

Modalidad que no consiste solamente en el cambio espontáneo, no pocas veces inconsciente, de las concepciones, sino en el hecho de que Schelling siga empeñándose en sostener la unidad —puramente imaginaria y ficticia— de su filosofía, aun después de haber abandonado de largo tiempo atrás sus concepciones anteriores, y hasta de haberlas invertido. Y si, en su juventud, al pasar del idealismo subjetivo al objetivo, todavía podía concedérsele cierta *bona fides,* a partir de ahora esta "falta de conciencia" de lo que hace se convierte ya en una vana demagogia.

Detengámonos, ante todo, a examinar los problemas de fondo más importantes que Schelling estudia en su obra *Filosofía y religión.* Nos encontramos aquí, ante todo, por debajo de todas las manifestaciones polémicas contra las "falsas interpretaciones" de su pensamiento por parte de Eschenmayer, con un claro desdoblamiento de la filosofía de Schelling, en el que se dibujan ya nítidamente los primeros trazos de la que más tarde habrá de ser su división entre la filosofía negativa y la positiva. Partiendo de lo absoluto y de su tipo adecuado de conocimiento, llega a la siguiente conclusión: "De aquí también que el propósito de la filosofía, en lo tocante al hombre, no consista tanto en darle algo como en apartarle con la mayor pureza posible de todos los elementos fortuitos de que le rodean el cuerpo, el mundo de los fenómenos y la vida de los sentidos, para hacerlo remontarse de nuevo a lo originario. Y de aquí, asimismo, que toda inducción a la filosofía, anterior a aquel conocimiento, sólo pueda ser negativa, en cuanto que pone de manifiesto la nulidad de todas las antítesis finitas, llevando al alma, indirectamente, a la intuición de lo infinito. Y, entonces, al llegar a ésta, ella misma se encarga de abandonar

[59] Hegel, *Op. cit.,* t. XV, p. 647.

aquellas andaderas de la descripción puramente negativa de lo absoluto, desprendiéndose de ellas, tan pronto como ya no las necesita." [60]

Cualquiera puede ver hasta qué punto esta concepción del conocimiento —a pesar de la peculiaridad, ya más arriba analizada, de la dialéctica schellingiana, de su desviación hacia lo irracional en el punto decisivo— se aleja de la de su período juvenil y cuán cerca se halla y del desdoblamiento preconizado por su discípulo Eschenmayer entre filosofía y no-filosofía, y como aquí se emplea, incluso, el término de lo negativo para designar la fase inferior del conocimiento. Cierto es que entre Eschenmayer y Schelling subsiste, a pesar de todo, la diferencia de que éste sigue insistiendo —e insistirá hasta el final de su pensamiento— en concebir su "filosofía positiva" como conocimiento, lo que quiere decir que no llega a negar nunca, en su gnoseología, formalmente, el carácter de conocimiento de esta esfera positiva. Y ya veremos cómo es precisamente aquí donde se encuentran las notas de transición de todo el irracionalismo schellingiano, que explican por qué estaba llamada a ser tan fugaz la influencia de su período posterior.

Esta nítida y tajante división trae como consecuencia, ante todo, el que Schelling, en estricta contraposición con su período de juventud, no conciba ya lo absoluto, el objeto de la intuición intelectual, como el cosmos de las cosas en sí, aunque también éste fuese considerado por él, entonces, como el mundo platónico de las ideas, sino como algo que sólo podía captarse de un modo inmediato, como algo puramente simple. De aquí que rechace, para este mundo, toda posibilidad de explicación o descripción, y diga: "Sólo lo complejo es susceptible de ser conocido por medio de la descripción; lo simple, en cambio, tiene que ser intuido." [61] Y, en otro lugar, niega también a este conocimiento la conexión de lo general con lo particular, es decir, precisamente la posibilidad del problema para cuya solución se había descubierto en su día, como hemos visto, la intuición intelectual. He aquí lo que ahora dice acerca de esto: "El universo absoluto en su totalidad, con todas las gradaciones de los seres, se reduce a la unidad absoluta de Dios y, por tanto, en aquél no existe nada verdaderamente particular." [62] De este modo, el conocimiento del mundo, que originariamente tenía un carácter filosófico-natural, va deslizándose ahora hacia un conocimiento de Dios puramente místico.

Se consuma, así, la ruptura de Schelling con el panteísmo, siempre un tanto dualista, ciertamente, del período de su juventud. Mientras que antes se esforzaba por interpretar de un modo dinámico-dialéctico, en un sentido histórico, el principio spinozista del *Deus sive natura,* ahora estatuye entre lo absoluto y lo real, entre Dios y el mundo, una brusca e

[60] Schelling, *Op. cit.,* secc. I, t. VI, pp. 26 *s.*

[61] *Ibid.,* p. 26.

[62] *Ibid.,* p. 35.

insalvable dualidad, que sólo puede superarse por medio de un salto: "En una palabra, entre lo absoluto y lo real no existe ninguna transición constante; el origen del mundo de los sentidos sólo puede concebirse como una completa ruptura con lo absoluto, a través de un salto."[63] Muy significativamente, vemos cómo la especulación schellingiana cae aquí, inmediatamente, en los derroteros de lo totalmente místico, el representarse el origen del mundo de los sentidos, no ya como un proceso de desarrollo, ni siquiera como una creación, sino como una "ruptura" con Dios. De por sí, esto podría ser para nosotros tan indiferente como para Lenin lo era la diferencia entre un diablo rojo y otro amarillo, si esta concepción de Schelling no envolviera, al mismo tiempo, una brusca ruptura con la idea del desarrollo de la filosofía de la naturaleza. Al final de este estudio a que nos estamos refiriendo, niega el autor el desarrollo del hombre desde la animalidad hasta la humanidad, el gran vislumbre dialéctico de Goethe y de Hegel, que había desempeñado un papel decisivo en los comienzos de la filosofía de la naturaleza, en la "Odisea del Espíritu". Así como el mundo todo nace, según él —en una concepción místico-grotesca— de la "ruptura" con Dios, vemos que, ahora, según Schelling, "los más remotos y oscuros confines de la historia conocida revelan ya una cultura que ha descendido de su altura anterior, los restos ya desfigurados de una ciencia pasada, símbolos cuyo sentido parece perdido de largo tiempo atrás".[64] Y el mito de la edad de oro se exhibe como una prueba de esta línea descendente, antievolucionista, de la historia de la humanidad.

Veamos, pues, en qué problemas filosóficos tan decisivos rompe Schelling con el período de su juventud y cuán enérgicamente lo que al principio sólo era, en cierto modo, el irracionalismo puramente metodológico de la intuición intelectual va convirtiéndose en la concepción intrínseca del universo de la mística irracionalista. Y este cambio de rumbo se manifiesta también en el hecho de que, mientras que en el período de Jena y el anterior a él, la filosofía de la naturaleza ocupaba el lugar central del pensamiento de Schelling y todos los demás campos de la filosofía, con excepción de la estética, se trataban —por así decirlo— como complementos sistemáticos; el estudio de los problemas de la naturaleza queda totalmente relegado ahora a último plano, reduciéndose también los problemas estéticos a un lugar puramente episódico y convirtiéndose la interpretación irracionalista del mito y la religión en centro de todo el pensamiento schellingiano.

Habrán de pasar, sin embargo, casi treinta años antes de que Schelling presente, por lo menos en sus cursos universitarios, toda su nueva filosofía, la filosofía positiva, como la filosofía oficial de la reacción prusiana romantizante agrupada en torno a la figura de Federico Guillermo IV, an-

63 *Ibid.*, pp. 38 s.

64 *Ibid.*, p. 58.

tes de que se considere a este filósofo como el San Jorge llamado a abatir al dragón de la filosofía hegeliana, principalmente la de su ala izquierda radical.

Y si nos detenemos a recapitular, por lo menos en sus rasgos fundamentales, esta etapa de treinta años, en una breve consideración intermedia, no lo hacemos tanto porque nos interesen las fases de la trayectoria interior seguida por la misma filosofía schellingiana como con vistas al cambio operado en la situación objetiva de Alemania y al consiguiente cambio operado en los frentes de lucha entre las diferentes tendencias filosóficas. De una parte, ya exponíamos hace poco cómo el cambio de rumbo decisivo en cuanto a la meta, el contenido y el método de la filosofía de Schelling se operó ya en 1804, razón por la cual tanto los principios fundamentales permanentes como los cambios socialmente condicionados pueden comprenderse sin esfuerzo a base de la mudanza histórica de los tiempos, sin necesidad de entrar a analizar las etapas intermedias. Y, de otra parte, el Schelling de la época posterior, que había desaparecido totalmente durante décadas enteras, sin desempeñar apenas ningún papel en el desarrollo de la filosofía alemana, debe el lugar central que llega a ocupar en las luchas filosóficas —aunque sólo de un modo episódico y transitorio, cierto es— precisamente al cambio producido en el desarrollo social objetivo de Alemania.

La obra de Schelling que lleva por título *Filosofía y religión* vio la luz antes de que Hegel terminase de escribir su *Fenomenología del espíritu.* Y no cabe duda de que los ataques que en este libro se dirigen a la intuición intelectual se refieren también a esta nueva fase de ella, principalmente a la conexión de lo "simple" con el concepto de lo absoluto, aunque fundamentalmente, claro está, a la concepción general de la intuición intelectual y al método de la construcción basado en la analogía, derivado de ella. Hegel se manifiesta con mucha fuerza, aquí, contra "la monotonía y la generalidad abstracta" de lo absoluto, contra "el abismo del vacío que —en Schelling— se abre ante la indagación especulativa"; es ésta —dice— "la noche... en que... todos los gatos son pardos". Y reprocha a Schelling, principalmente, el que, según su modo de concebir, "el sentirse descontento en ella [es decir, en esta monotonía de lo absoluto, *G. L.*] revela la incapacidad para situarse en el punto de vista absoluto y mantenerse en él".[65]

Se ve claramente aquí que la lucha de Hegel contra Schelling era la lucha entre el desarrollo de la dialéctica y la evasión de ella, la huída hacia el irracionalismo. Hegel plantea este problema, además, bajo una forma histórica. La *Fenomenología del espíritu* parte del hecho de que el mundo ha entrado en un nuevo período. En mi libro sobre Hegel, he

[65] Hegel, *Op. cit.*, t. II, p. 13 *s.*

puesto de relieve que lo nuevo, para él, residía en la Revolución francesa y en los cambios producidos en Europa por las guerras napoleónicas, en la liquidación de las supervivencias feudales, sobre todo en Alemania. Según el modo de Hegel, este algo nuevo se manifiesta necesariamente, de momento, en un plano abstracto. Y, vista la cosa así, "la primera manifestación del mundo nuevo es, al principio, la de la totalidad envuelta en su *sencillez,* o su fundamento general". De aquí que parezca, al principio, "como si fuera patrimonio esotérico de unos cuantos individuos solamente". Sin embargo, es incumbencia histórica de la filosofía el llegar a conocer lo nuevo en su propia movilidad, en su determinabilidad bajo todos los aspectos, es decir, de una manera concretamente dialéctica: "Sólo lo perfectamente determinado es, al mismo tiempo, esotérico, comprensible y susceptible de llegar a ser aprendido y de convertirse en patrimonio de todos. La forma comprensible de la ciencia es el camino hacia ella ofrecido a todos e igual para todos, y el llegar por medio del entendimiento al saber racional constituye el postulado justo de la conciencia que se sitúa ante la ciencia." [66] La polémica de Hegel contra la teoría aristocrática del conocimiento de Schelling —íntimamente vinculadas con su cambio de rumbo hacia el irracionalismo— es, por tanto, algo tan inseparable del problema del método concreto y científico o del método abstracto e irracionalista como de la antítesis entre la perspectiva histórico-social de ambos pensadores en la gran crisis social de su época, del problema de si, en esta crisis, se orientan hacia adelante, hacia la liquidación de las supervivencias feudales o, por el contrario, hacia atrás, hacia la restauración.

Había sonado, pues, la hora de la primera gran batalla entre la dialéctica idealista objetiva y el irracionalismo. Y en ella salió derrotada la forma schellingiana del irracionalismo, tanto la primera, dualista todavía y enlazada con el método del desarrollo histórico en la filosofía de la naturaleza, como la segunda, ya abiertamente religiosa y mística: la forma hegeliana de la dialéctica comienza ahora a ocupar su posición predominante. Sólo de un modo gradual, ciertamente, y no sin sufrir modificaciones harto esenciales. Aquella enérgica perspectiva de avance del joven Hegel, que apuntaba hacia el futuro y veía en el presente el alborear de un nuevo período de la historia humana, cae también en crisis con el derrocamiento de Napoleón y con la instauración de la Santa Alianza. La filosofía de la historia del Hegel del período posterior es una filosofía resignada, mucho más propensa a las componendas, que lo había sido la de la *Fenomenología del espíritu.*[67] El presente ya no es considerado como un comienzo, sino como el final de un gran período de desarrollo;

[66] *Ibíd.,* pp. 11 *s.*
[67] Cfr. acerca de esto, G. Lukács. *Der junge Hegel,* Berlín, 1954, pp. 520 *ss.*

la filosofía ya no mira hacia adelante, sino hacia atrás, hacia el pasado; el futuro deja de determinar, para ella, el presente y su concepción filosófica. La filosofía no tiene ya el deber de "saludar y reconocer" la nueva oclusión del espíritu, sino que aparece ya como "el buho de Minerva", que sólo puede alzar el vuelo en las primeras sombras de la noche.[68]

En estas páginas, dedicadas a investigar la historia del irracionalismo, no es posible detenerse a exponer las consecuencias de este cambio de frente para la filosofía hegeliana. Nos limitaremos a señalar que la filosofía de Hegel, pese a este cambio de rumbo, llevó a cabo lógicamente el programa de la *Fenomenología*, la exposición científica de las categorías objetivas de la dialéctica, en la medida en que era posible hacerlo dentro de los límites del idealismo; que su método, siempre dentro de estos límites, se mantiene fiel a la idea del desarrollo y procura aplicarla de un modo concreto en los diferentes campos; y que su concepción de la sociedad se orienta hacia una monarquía constitucional, lo que quiere decir que, aunque de un modo extraordinariamente vacilante, se remonta por sobre las condiciones políticas a la sazón imperantes en Alemania, polemizando por ello, continuamente, contra los representantes ideológicos de la reacción romántica (Haller, Savigny y otros).

Esta forma de la filosofía hegeliana llegó a ser la predominante en Alemania, principalmente en Prusia. Cierto es que este predominio sólo llega hasta los días de la revolución de Julio. Al estallar en Francia la revolución de Julio, Alemania entra en una nueva etapa de la lucha de clases, cuyo reflejo filosófico tenía necesariamente que hacer estremecerse, primero el sistema de Hegel y, después, su método dialéctico idealista. Este proceso de desintegración del hegelianismo se inicia ya en vida del propio filósofo, en la controversia mantenida por Hegel acerca de la revolución de Julio, con Eduard Gans, que hasta entonces había venido siendo su discípulo fiel. Heine, David Friedrich Strauss, los *Hallische Jahrbücher,* los "Libres" de Berlín, Feuerbach, etc., señalan las etapas, que no podemos desarrollar aquí en detalle, de esta desintegración, la cual se produce inmediatamente antes de la revolución de 1848, de cuya preparación ideológica forman parte todos estos combates librados en el campo del espíritu, hasta el momento en que Marx y Engels crean el materialismo dialéctico e histórico, superando con ello definitivamente todas las formas de la dialéctica idealista.

El problema filosófico central de este período de transición es la lucha contra la dualidad de la dialéctica idealista, cuyas raíces se hallan en la propia esencia de ésta. El haber desentrañado y desenmascarado sus tendencias retrógradas, que derivaban hacia la teología, fue uno de los

[68] Rosenkranz, *Hegels Leben,* Berlín, 1844, pp. 214 *s;* Hegel, *Op. cit.,* t. VIII, página 21.

grandes méritos de Ludwig Fuerbach en la etapa de preparación del gran viraje —del gran salto— hacia el tipo más alto de dialéctica: hacia la dialéctica materialista.

Por consiguiente, la lucha en torno a la parte filosófico-religiosa de la filosofía hegeliana sólo en parte puede considerarse basada en el atraso político de Alemania, que obligaba a los pensadores más importantes, desde Reimarus y Lessing y aun desde Leibniz en adelante, a librar las grandes controversias filosóficas bajo formas teológicas o semiteológicas, sino que es, en esta fase, una tarea previa necesaria encaminada a la superación del idealismo filosófico en su forma más alta, la de la dialéctica hegeliana. No había más remedio que desentrañar y criticar abiertamente su dualidad ante este problema, aquellas vacilaciones ya señaladas de la dialéctica idealista entre un panteísmo rayano a veces en el ateísmo y una teología cristiana oficial, para poder despejar el camino hacia la superación del idealismo. Y el haberse remontado sobre Hegel, en este respecto, aunque al hacerlo, como observamos en Feuerbach, se perdieran transitoriamente ciertos aspectos valiosos de la dialéctica, cuyas intuiciones progresivas serán elevadas más tarde a un nivel científico por el materialismo dialéctico, guarda íntima relación con la necesidad social de sobreponerse políticamente a la filosofía hegeliana del derecho, de la sociedad, etc.

Y así, y pese a todas las limitaciones burguesas y a todos los confusionismos y deformaciones de los neohegelianos que marchan a la cabeza, la desintegración del hegelianismo sienta en Alemania, en vísperas de la revolución democrática, una base ideológica para la lucha de la extrema izquierda de la democracia burguesa. Y la necesidad de luchar contra Hegel y el hegelianismo así concebidos movió a la reacción prusiana, encabezada por Federico Guillermo IV, a nombrar a Schelling para ocupar una cátedra en la universidad de Berlín.

Pero nada interesa saber, en este respecto, hasta qué punto tenía el propio Schelling clara conciencia de esta situación, hasta qué punto se proponía él luchar exclusivamente contra Hegel, contra el hombre que había relegado a segundo plano su propia filosofía. Lo importante son las necesidades ideológicas que su actuación venía a llenar. Y, desde este punto de vista y en un sentido social, conviene tener en cuenta lo siguiente.

La ideología de la Restauración aspira a la vuelta al antiguo régimen prerrevolucionario y algunos de sus portavoces sueñan, incluso, con un retorno a la Edad Media. Nadie expresa con tanta claridad esta tendencia como Novalis, en un ensayo titulado *Europa y la cristiandad.* Sin embargo, cuanto más clara y resuelta se muestre esta fórmula, más confusa tiene que resultar por su contenido, más infranqueable será el abismo entre la ideología y la realidad social. La dominación de las supervivencias feudales en la Francia de antes de la Revolución se hallaba tan minada en lo

interior, que la sociedad francesa, hacia 1789, distaba mucho de vivir bajo un auténtico feudalismo, y menos aún bajo un feudalismo idealizado a la manera de Novalis. Y si las supervivencias feudales imponen la necesidad de la revolución, al mismo tiempo, su descomposición y el continuo desarrollo de los elementos capitalistas hacen que sea objetivamente imposible el retorno a lo viejo. Pese a los desesperados esfuerzos de la Santa Alianza por restaurar o mantener en pie las condiciones políticas anteriores a la revolución, el proceso del capitalismo en Europa, con todas sus consecuencias ideológicas y políticas, sigue su marcha rápida e incontenible, cayendo en contradicciones constantes y cada vez más agudas, aun durante el régimen de la Restauración, con la política y la ideología oficiales de éste. Balzac es, en Francia, el gran historiador de este proceso, en el que el poder del dinero triunfa y se entroniza sobre todas las fachadas de la nobleza y los individuos aislados que se empeñan en tomar personalmente en serio la ideología de la Restauración se ven convertidos en tragicómicos "Caballeros de la Triste Figura".

Pues bien, estas contradicciones determinan igualmente la filosofía de la Restauración en Alemania, aunque en este país el proceso del capitalismo discurre más lentamente que en Francia, lo que hace que en Alemania puedan moverse más desembarazadamente y hacer más ruido figuras de reacionarios mezquinos y fanáticos o de aventureros venales e inconscientes como Görres o Adam Müller. Las típicas son, sin embargo, aquellas que tratan de compaginar la ideología de la Restauración con las nuevas tendencias de la ciencia y la filosofía, esforzándose por cambiar el sentido de éstas de tal modo, que en ellas encaje la concepción oficial del mundo, la ideología reaccionario-clerical. Esta clase de tentativas hemos podido observarlas ya en Schelling; pero, en este punto, la figura más importante de la filosofía alemana de este período es Franz von Baader.

Lo que da relieve, sobre todo, a esta figura, desde nuestro punto de vista, es el hecho de que desenmascare la dualidad del idealismo objetivo en lo tocante a la religión, de que saque a luz por doquier las tendencias de ateísmo latentes en esta filosofía; es decir, formas de denuncia como las que hemos podido percibir ya en un Jacobi. Pero Jacobi no opone al ateísmo filosófico ninguna religión concreta, sino solamente su saber inmediato, vacuo y abstracto; y ello hace que —bajo las condiciones de la Restauración— le sea tan fácil a Schelling rechazar sus ataques. Baader, en cambio, ofrece siempre, como contrapartida, una religiosidad concreta; la esencia de su filosofía consiste, como ya hemos apuntado, en agrupar los resultados de la trayectoria que va desde Kant hasta Hegel de tal modo que resulten eliminados sus elementos ateos y revolucionarios, aderezando así una filosofía aceptable por igual para las gentes cultas y los reacionarios ortodoxos.

Franz von Baader acusa a Fichte, por ejemplo, de ateísmo, por procla-

mar la autonomía de su Yo, o denuncia como materialismo la concepción hegeliana de la materia como enajenación del espíritu (de Dios).[69] Y, en este punto, reviste especial importancia el hecho de que Baader vea en ciertos fenómenos naturales recién descubiertos por aquel entonces como el galvanismo, el magnetismo animal, etc., fuerzas que vienen a asestar, "en cierto modo, el tiro de gracia" a la concepción mecanista de la naturaleza, imperante desde Descartes. Y, como su principal polémica va dirigida contra la psicología, la moral y la teoría del Estado de la Ilustración, vemos que resume su doctrina, en este punto, en términos tales, que nos parece estar escuchando a un Jeans o un Eddington, en nuestros días: "Ya se creía haber dado cima a la desespiritualización del propio ánimo y encontrar en la naturaleza exterior, mantenida ya sin ello totalmente al margen del espíritu (del ánimo y de Dios), la prueba y la garantía objetivas de esta desespiritualización, cuando la naturaleza misma se encargó de revelarnos con más claridad que nunca lo que encierra de animado y espiritual, aunque nunca hubiera dejado de hablarnos en su lenguaje cifrado y misterioso."[70]

Vemos aquí mucho más claramente que en el joven Schelling cómo el carácter contradictorio de la concepción mecanicista de la naturaleza, que, al revelarse, empuja a los representantes progresivos de la filosofía alemana de la naturaleza (por ejemplo, a un Oken), cada vez más marcadamente, por el camino hacia la dialéctica, se va trocando en un irracionalismo reaccionario. El fracaso de la formación mecanicista de conceptos y los nuevos problemas que se plantean y que resultan insolubles para ellos, se truecan, en interés de una concepción del mundo reaccionaria, en revelaciones de una extraterrenalidad de la razón incluso en lo tocante a los fenómenos de la naturaleza, para poder luego, sobre esta base, combatir todo progreso social, haciendo del diablo "el primer revolucionario"[71] y difamando toda tendencia a la libertad y a la igualdad.

Ahora bien, en medio de toda esta mística desaforadamente irracionalista, en cuyos detalles no hay para qué entrar aquí, lo característico de aquella modalidad de la Restauración que más arriba esbozábamos, es que Baader no sólo trata de apoyarse en la nueva filosofía de la naturaleza, sino que —al igual que Schelling— pugna porque no se le confunda con el irracionalismo más extremo. Aunque toda su filosofía tiende a asegurar el predominio ideológico y político-social de la religión sobre la vida toda, presenta a la religión, sin perjuicio de condensar en ella todos los elementos irracionalistas de la evasión ante la dialéctica, como la supuesta razón superior y no como la negación de la razón, de toda racionalidad.

[69] F. von Baader, *Philosophische Schriften und Aufsätze,* Munster, 1831, t. II, pp. 70 *s.* Friedrich Schlegel calificó la filosofía hegeliana pura y sencillamente de satanismo: *Philosophische Vorlesungen,* Bonn, 1837, t. II, p. 497.

[70] F. von Baader, *Op. cit.,* t. I, p. 160.

[71] *Ibid.,* t. II, p. 86.

Esta tendencia sólo a medias se apoya en la vieja teología de los tiempos anteriores a la crisis ideológica, que se arrogaba también pretensiones semejantes: a medias, es asimismo una concesión hechá al proceso inicial del capitalismo, a los comienzos del proceso de aburguesamiento del período de la Restauración, aunque en ella se mantenga, por supuesto, la supremacía de los elementos telógico-aristocráticos. De aquí que Baader proteste enérgicamente contra la filosofía alemana clásica, que, a su juicio, fundamenta todavía más a fondo que los franceses y los ingleses "la dualidad entre la religión y la ciencia" y aspira a "inocular ya a la querida juventud el *error radical* de que la *religión* es por esencia irracional y la razón, en cambio, esencialmente irreligiosa".[72]

La agudización de la lucha de clases en Alemania no repercute solamente, como es natural, sobre el movimiento radical de desintegración, sobre el hegelianismo de izquierda, sino también sobre las tendencias filosóficas de la reacción. Cuando el viejo Schelling, diez años después de morir Hegel, es llamado por la reacción romantizante a Berlín, para ajustar cuentas allí a las tendencias ideológicas precursoras de la revolución, entra en un mundo en el que el romanticismo puro es todavía, a consecuencia del desarrollo del capitalismo, mucho más absurdo que en tiempos de la Santa Alianza. Y si en Francia fue el gran escritor Balzac quien más claro vio esto entre todos sus contemporáneos, en la Alemania de los años cuarenta esta misma claridad de visión la encontramos —aparte, naturalmente, de Marx y Engels— en el más grande poeta de la época, en Enrique Heine. En su cuento de invierno titulado *Alemania,* relata una conversación sostenida en sueños con el emperador Barbarroja, en la que expresa sus ideas certeras y cortantemente irónicas sobre las aspiraciones perseguidas por Federico Guillermo IV y los que le rodean. He aquí lo que dice en su alocución a esta figura ideal de la restauración romántica:

Restáuranos, Señor, en toda su plenitud,
nuestro Viejo Sacro Romano Imperio,
sácanos del desván los trastos apolillados,
con todo su boato sempiterno.

Devuélvenos, ¡oh, Señor!, cueste lo que costare,
nuestra querida y verdadera Edad Media,
la necesitamos, y queremos que la salves
de los embates de esta feroz tormenta.

De esos tristes caballeros de polainas
de ese repugnante conglomerado
de gótica locura y de mentira moderna,
que no es carne ni es tampoco pescado.

[72] *Ibíd.,* t. II, p. 119.

Arroja a palos, Señor, a esos comediantes
y clausura la escena del teatro
en que tan mal parodian las épocas pasadas...

Como es natural, Marx y Engels penetraron con su sagaz mirada en las realidades de esta situación mucho más claramente de lo que podía hacerlo Heine. Ellos fueron quienes, en este período de transición, dieron, teórica y prácticamente, los pasos más enérgicos encaminados a agrupar en la sociedad alemana todas las fuerzas que sentían las supervivencias absolutistas y feudales como trabas para su propio desarrollo y que estaban dispuestas a renovar democráticamente el país. Esta finalidad perseguía ya la labor del joven Marx como redactor de la *Gaceta Renana;* y su crítica de la filosofía del derecho de Hegel no se proponía otra cosa que demostrar hasta qué punto se hallaba históricamente superada y sólo podía crear desconcierto en todos los órdenes la orientación hegeliana hacia la monarquía constitucional. No es éste lugar oportuno para poner de manifiesto cómo estas posiciones suyas condujeron al postulado de la hegemonía del proletariado en la revolución democrática, a la clara comprensión de las perspectivas de la revolución socialista y a la fundación del materialismo dialéctico e histórico; sobre todo, si tenemos en cuenta que este proceso de esclarecimiento aún no había culminado totalmente en la conciencia de Marx y Engels, cuando Schelling pasó a ocupar su cátedra en la universidad de Berlín.

Sí es importante, en cambio, poner de manifiesto cuán claramente supieron penetrar y descubrir, en seguida, la mendacidad demagógica contenida en la llamada "filosofía positiva" de Schelling. En aquella carta a Feuerbach que más arriba citábamos, escribe Marx: "A los románticos y místicos franceses les grita [Schelling, *G. L.*]: 'Yo, la asociación de la filosofía y la teología'; a los materialistas franceses: 'Yo, la fusión de la carne y la idea'; a los escépticos franceses: 'Yo, el destructor de la dogmática, en una palabra: Yo... Schelling'." [73] Y, por su parte, Engels formula esta misma opinión acerca de la actuación berlinesa del filósofo, en su folleto contra Schelling, publicado por aquel entonces, bajo el seudónimo de Oswald, con las palabras siguientes: "Toda la filosofía se había propuesto, hasta ahora, la tarea de comprender el mundo como racional. Lo racional es, al mismo tiempo, indudablemente, necesario, lo que tiene que ser o llegar a ser real. Tal es el puente hacia los grandes resultados prácticos de la moderna filosofía. Y si Schelling no reconoce estos resultados, habría sido consecuente al negar también el carácter racional del mundo. No se ha atrevido, sin embargo, a proclamarlo así abiertamente, sino que ha preferido negar el carácter racional de la filo-

[73] Marx, *MEGA*, secc. I, t. I, 2, p. 316.

sofía. Y así, va deslizándose entre la razón y la sinrazón por el más tortuoso de los caminos, llama lo racional a lo comprensible *a priori* y lo irracional a lo comprensible *a posteriori,* asignando lo primero a la 'ciencia pura de la razón o filosofía negativa' y lo segundo a la 'filosofía positiva', que es necesario fundar como una ciencia nueva. Aquí se abre el primer gran abismo entre Schelling y todos los demás filósofos; nos encontramos aquí con el primer intento encaminado a meter de contrabando en la ciencia libre del pensamiento la fe en la autoridad, la mística del sentimiento, las fantasías gnósticas." [74]

Y Engels hace resaltar, asimismo, cómo los ataques de Schelling contra Hegel guardan la más íntima relación con la disolución del hegelianismo: "Es muy significativo que éste [es decir, Hegel, *G. L.*] se vea atacado precisamente ahora por dos lados, por su predecesor Schelling y su último continuador, Feuerbach." [75] Y un poco antes habla de la dualidad de la filosofía hegeliana de la religión y vuelve a subrayar la conexión, intrínsecamente condicionada por su tiempo, entre la crítica derechista de Schelling y la crítica izquierdista de los neohegelianos radicales: "El aspecto del sistema de Hegel que se refiere a la filosofía de la religión le da —[a Schelling, *G. L.*]— pie para poner de manifiesto las contradicciones entre las premisas y las conclusiones, que la escuela neohegeliana había descubierto y reconocido desde hacía ya largo tiempo. Y así, dice, con toda razón: está filosofía pretende, entre otras cosas, ser cristiana, sin que nada la obligue a ello; si se hubiera detenido en la primera fase de la ciencia de la razón, encerraría la verdad en sí misma." [76]

A la luz de todo esto, no es difícil determinar la situación histórica, el contenido de clase y el contenido filosófico de la doctrina de Schelling, en su época posterior. Ya no se ventila en ella la fundamentación de una dialéctica objetiva en general, en la que el joven Schelling, como hemos visto, se había atrevido a dar audaces pasos de avance, ante cuestiones concretas, en el sentido de una dialéctica natural, pero deteniéndose, metodológicamente, con su intuición intelectual, en los umbrales de la dialéctica y creando la primera forma del irracionalismo moderno. Y asimismo hemos señalado ya cómo esta posición filosófica de Schelling guarda estrecha relación con sus posiciones políticas ante los problemas de la revolución y la restauración. A comienzos de la década del cuarenta, la situación histórica es ya mucho más madura y más tensa: la reacción romantizante de Federico Guillermo IV y sus secuaces, aunque detrás de ella esté el Estado prusiano, tiene ya características mucho más acusadas de ser un combate de retaguardia que la reacción romántica primera, a raíz de la Revolución francesa, en el período de la Restauración. El pro-

[74] Engels, *MEGA,* secc. I, t. II, p. 188.
[75] *Ibid.*, p. 225.
[76] *Ibid.*, pp. 204 *s.*

ceso de Alemania hacia el capitalismo ha avanzado considerablemente, durante estos decenios. No sólo comienza a pesar cada vez más fuerte la presión de la burguesía sobre el sistema absolutista-feudal, sino que se manifiestan con fuerza cada vez mayor, además, las agudas contradicciones entre burguesía y proletariado, signo seguro de los enérgicos avances del capitalismo; pocos años después de la actuación de Schelling, estalla la gran insurrección de los tejedores silesianos (1844).

Y ello trae como consecuencia, en el campo ideológico, no sólo el que la filosofía hegeliana tenga ya que aparecer sobrepasada, como expresión que era de las incipientes contradicciones de clases antes de la revolución de Julio, sino, además, el que sus adversarios se viesen obligados a buscar un repliegue espiritual más a tono con los tiempos que el que les brindaba la reacción romántica del período de la Restauración. Y ésta y no otra es la pretensión con que Schelling aparece. Esta vez, ya como enemigo franco de la dialéctica hegeliana, no sólo con la intención de destruir críticamente esta filosofía, poniendo fin con ello, al mismo tiempo, a las tendencias radicales manifestadas entre ciertos hegelianos, sino además con el designio de sustituir aquella filosofía por otra nueva, que satisfaga, de una parte, las exigencias religiosas cada vez mayores de la reacción romantizante, pero que, de otra parte, no desgarre el mantel de la mesa común entre esta reacción y aquellos círculos burgueses que se avienen a marchar con ella. Esta dualidad de las aspiraciones de Schelling se ponía de manifiesto en aquellas palabras de Engels citadas más arriba, en las que se dice cómo la cúspide de la nueva filosofía schellingiana, perdida en las nubes de la mística teológica, es puro irracionalismo, algo totalmente contrario a la razón, pero como, por otra parte, Schelling no abraza abierta y resueltamente el irracionalismo, sino que sigue "caminos tortuosos" y procura esquivar las últimas consecuencias.

Pero esto, por sí solo, no establece una verdadera peculiaridad, dentro de la trayectoria burguesa. Ya decíamos que toda filosofía burguesa —por muy radicalmente irracionalista que ella sea, como lo es la del período imperialista— tiene necesariamente que conceder el margen de inteligencia y de razón incondicionalmente necesario para que se desarrolle la ciencia indispensable a la producción capitalista. Sin embargo, las exigencias de la época impulsaron a Schelling a ir, en este respecto, en parte, demasiado lejos y a quedarse, en parte, demasiado corto. Y ello explica la fuerte influencia de su primera actuación y el rápido declinar de esta influencia y su eclipse total después de 1848, al cambiar la estructura de clases de la reacción.

En hecho de que Schelling, en su proclamación del irracionalismo, no llegue bastante lejos para la burguesía reaccionaria guarda relación, de una parte, con su adhesión a la religiosidad ortodoxa, que en aquel tiempo aún tenía la pretensión de ser una racionalidad superior y no un craso

irracionalismo.[77] Y, de otra parte, tenemos la circunstancia de que el concepto de la cientificidad de la década del cuarenta se distinguía del que comenzó a prevalecer después de 1848. Antes de esta fecha, la burguesía pensante hallábase influida por la filosofía alemana clásica y por sus tendencias hacia el pensamiento dialéctico. Ello hacía que la concesión burguesa general del irracionalismo a la cientificidad tuviera que extenderse necesariamente a la dialéctica; el irracionalismo no podía adoptar todavía, en aquel entonces, una posición agnosticista radical. Por eso, el que Schelling siguiera aferrándose —simplemente de palabra, como veremos— a la dialéctica de la filosofía de la naturaleza de sus años juveniles, aunque directamente, desde el punto de vista biográfico-psicológico, pudiera explicarse por la vanidad de no apartarse de la propia obra de su vida, respondía también, en última instancia, a la tendencia objetivamente dominante de su tiempo. Así lo revela, entre otras cosas, el hecho de que adversarios derechistas resueltos de Hegel, como el joven Fichte y, sobre todo, Weisse, en sus tendencias teístas y antipanteístas, se vieran obligados a seguir haciendo grandes concesiones a la dialéctica; y algo parecido podemos observar también, incluso, en Baader, Friedrich Schlegel y otros. Es después de la derrota de 1848 cuando se impone la radical tendencia antidialéctica de Schopenhauer. (De la crítica de Trendelenburg contra Hegel hablaremos más en detalle en relación con Kierkegaard.)

Pero, al mismo tiempo, el irracionalismo de la última época de Schelling va más allá que el desarrollo de las cosas después de 1848. Y también esto guarda relación con la situación histórica de su filosofía. Como todos los filósofos de la Restauración, Schelling trataba, con su irracionalismo, de salvar en el pensamiento la religión ortodoxa. Ya hemos tenido ocasión de referirnos a las consecuencias de esta posición, en lo tocante al método. Desde el punto de vista del contenido, ello trae como consecuencia el que Schelling se vea obligado a exponer y "fundamentar" filosóficamente, como el verdadero contenido de su irracionalismo, la religión cristiana en su conjunto, con todos sus dogmas y mitos. Ello le sitúa todavía en el primer período del irracionalismo, en el período de la restauración semifeudal. El irracionalismo decididamente burgués nuestra, por el contrario, la tendencia a separarse cada vez más claramente de las religiones positivas, para estatuir irracionalistamente, tan *sólo*, un contenido religioso en general; desde Schopenhauer y Nietzsche, su tendencia dominante y cada vez más acusada es la de un "ateísmo religioso". Pero incluso pensadores como Schleiermacher y Kierkegaard, en los que,

[77] Es característico de esta tendencia el hecho de que Baader no se limite a polemizar contra el ateísmo de Fichte y de Hegel, sino que se manifieste también en contra de la devoción irracionalista de los pietistas, basada puramente en el sentimiento, y contra la filosofía abstracta de la intuición de Jacobi. *Op. cit.*, t. II, pp. 71, 116, 126, etc.

sobre todo en el segundo, se manifiesta en la superficie una vinculación religiosa tal vez mayor todavía que en el Schelling de la última época, propenden más fuertemente aún, en cuanto a su método, en cuanto a la acentuación de su contenido esencial, no sólo a la religiosidad abstracta en general, sino al mismo ateísmo religioso. Y esta tendencia es una razón importante para explicar por qué Schelling va cayendo cada vez más en olvido después de la revolución de 1848 y por qué Kierkegaard sigue influyendo sobre los existencialistas ateos de nuestros días.

Así, pues, Schelling sigue siendo en sus últimos años, con otra filosofía, un simple fenómeno de transición, ni más ni menos que en su juventud. Claro está que, en su primera época, su filosofía marcaba la transición de la dialéctica incipiente a los comienzos, a la fundamentación del moderno irracionalismo, mientras que ahora, en la época de la crisis de la dialéctica idealista objetiva, aparece transitoriamente como la figura central de la oposición irracionalista y reaccionaria contra esta dialéctica, con el designio de impedir que salga de esta crisis una fase más alta de la dialéctica.

De esta situación se deriva, naturalmente, el que Schelling dirija su ataque fundamental contra la filosofía hegeliana. Ataque que, ahora, se halla encuadrado dentro de una trabazón mucho más amplia que las aspiraciones análogas de sus años de juventud. En aquella temprana fase, su odio y su desprecio recaían solamente sobre la Ilustración, arrancando de Locke, sobre poco más o menos. Ahora, anatematiza como un gran extravío toda la trayectoria de la filosofía burguesa moderna desde Descartes hasta Hegel, considerando a Hegel como la culminación de esta falsa tendencia. Con ello, Schelling abraza una orientación que habrá de imponerse como la dominante en la interpretación de la historia de la filosofía, al llegar el período del desarrollo del irracionalismo entre los prefascistas inmediatos y entre los fascistas. Pero, al mismo tiempo, y en ello se manifiesta aquel carácter de transición, aquel quedarse a medio camino, de que acabamos de hablar, no trata de rechazar por entero su propia filosofía de los años de juventud, que, objetivamente, constituye una parte no accidental de la trayectoria del pensamiento repudiada por él.

La construcción que Schelling utiliza para ello es —con modificaciones esenciales, claro está— el esquema general del irracionalismo: la filosofía racional, la llamada filosofía negativa, es también un conocimiento, e incluso un conocimiento inexcusable, en su conjunto; pero no es la única posible, como venían sosteniendo los filósofos desde Descartes hasta Hegel, ni tampoco, en modo alguno, la filosofía que puede captar la verdadera realidad. Tal es la línea general del irracionalismo, a partir de Schopenhauer; la teoría agnosticista del conocimiento rechaza todas las pretensiones de cognoscibilidad de la realidad objetiva, sostenidas tanto por el materialismo filosófico como por el idealismo objetivo, y sólo

reconoce acceso a esta esfera a la intuición irracionalista. La posición más que confusa del Schelling de la última época, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, se acusa, de una parte, en que, en punto al primer problema, su agnosticismo, no se decide a ser suficientemente radical (aunque, objetivamente, las conclusiones a que llega se acercan extraordinariamente a este punto de vista) y, de otra parte, en que, en la culminación de su nuevo sistema, trata de evitar, con su filosofía positiva, la proclamación de una repulsa decidida y rotunda de la razón (si bien sus conclusiones, llevadas hasta el final, envuelven un puro irracionalismo).

La verdadera filosofía negativa representa, según nos dice, su obra propia de juventud, por oposición a la filosofía de Hegel. Ya anteriormente, nos asegura, "ha declarado que la verdadera filosofía negativa, que, consciente de sí misma, se mantiene y corona dentro de sus límites, en noble retraimiento, representa el mayor de los beneficios que, al principio al menos, podía conferirse al espíritu humano, ya que, gracias a esta filosofía, la razón se instala en el reino íntegro que le corresponde, aquel en el que se trata de comprender y de establecer la esencia, el en sí de las cosas".[78] Y, en contraste con esto, subraya: "La filosofía expuesta por Hegel es una filosofía negativa llevada hasta más allá de sus límites, que no excluye lo positivo, sino que, a su modo de ver, lo incluye y lo somete a ella." [79]

Si nos detenemos aquí a echar un rápido vistazo a la exposición concreta de la filosofía negativa en el Schelling de la última época y a sus contraposiciones fundamentales con respecto a la de su período de juventud, no lo hacemos para indagar, desde el punto de vista filológico, si Schelling se engañaba a sí mismo cuando creía (o afirmaba, por lo menos) encuadrar su primera filosofía dentro de la posterior, sino para que se vea claramente la incompatibilidad de principio existente entre todos los contenidos y tendencias progresivos del joven Schelling con la posición irracionalista por él adoptada en las posiciones de principio de la filosofía, en su época posterior, y para que se revele, también en este caso, el carácter sustancialmente reaccionario de todo irracionalismo; de algunas de estas cuestiones hemos hablado ya, por lo demás, en relación con la obra de Schelling titulada *Filosofía y religión.*

Ya nos hemos referido a aquella expresión metafórica, "la Odisea del Espíritu", empleada por el joven Schelling, como el contenido fundamental condensado de su filosofía de la naturaleza, y hemos señalado que en ella se contiene la fórmula —idealista— de una trayectoria unitaria de la naturaleza, desde abajo hacia arriba; que en esta idea se concibe al hombre y a la conciencia humana como producto del desarrollo

[78] Schelling, *Op. cit.*, secc. II, t. III, p. 81. [79] *Ibid.*, p. 80.

de la naturaleza (aunque bajo la forma de la identidad sujeto-objeto); y que de ahí se desprende la capacidad de la conciencia humana de captar adecuadamente el proceso de la naturaleza, cuya parte integrante y cuyo resultado es la conciencia misma.

En su época posterior, Schelling rompe, sobre todo, de un modo radical, con esta concepción de la unidad, aunque idealistamente entendida, de hombre y naturaleza: "Pues nuestra autoconciencia no *es*, en modo alguno, la conciencia de aquella naturaleza que ha pasado por todo, sino que es solamente eso, *nuestra* conciencia, y no encierra, en modo alguno, una ciencia de todo devenir; este devenir general es, para nosotros, algo tan ajeno y tan impenetrable como si no guardara la menor relación con nosotros." [80] El proceso de la naturaleza, en la medida en que se le puede llegar a conocer con arreglo a la concepción actual de Schelling, no ilumina, por tanto, el saber del hombre en ningún sentido, lo mismo que su práctica no puede tampoco contribuir a la comprensión de la realidad: "Por consiguiente, lejos de que el hombre y su conducta hagan comprensible el mundo, él mismo es lo más incomprensible..." [81]

Y el desgarramiento de estos nexos lleva consigo, a su vez, una clara posición antievolucionista. Schelling habla, ahora, irónicamente de la idea de un progreso ilimitado, que sólo puede ser, para él, un "progreso sin sentido". "Ese marchar hacia adelante sin interrupción y dando comienzo a algo verdaderamente nuevo y distinto, figura entre los artículos de fe de la sabiduría actual." [82] Y esta repulsa de la idea del progreso lleva a Schelling a rechazar también la evolución desde lo inferior a lo superior, desde lo primitivo hasta lo más alto. También en este punto se enfrenta enérgicamente Schelling a la teoría histórica de la evolución, que en Alemania había ido fortaleciéndose, principalmente bajo la influencia de las tendencias dialécticas: "Uno de estos axiomas es el de que toda la ciencia, el arte y la cultura del hombre tuvieron que partir necesariamente de los comienzos más rudimentarios." [83] Y, como el desarrollo no procede de abajo hacia arriba, no puede ser tampoco, para Schelling, el producto inmanente de sus propias fuerzas, ni la evolución del hombre el resultado de sus propias acciones. De aquí que Schelling considere, asimismo, errónea "la opinión predominante de que el hombre y la humanidad se hallaban, en sus comienzos, confiados exclusivamente a sí mismos, de que vivían, al principio, ciegos, *sine numine*, abandonados al más tosco azar, teniendo que buscar su camino como por tanteos". [84]

El Schelling de la última época niega, en última instancia, toda evolu-

[80] *Ibid.*, p. 6.

[81] *Ibid.*, p. 7. Schelling maneja aquí, adelantándose a ellos, lo que habrá de ser una idea favorita del existencialismo moderno de Heidegger y Jaspers, la idea de la incognoscibilidad fundamental del hombre.

[82] *Ibid.*, secc. II, t. I, p. 230. [83] *Ibid.*, p. 238. [84] *Ibid.*, p. 239.

ción. Mientras que en su juventud había contribuido —en alianza con Goethe— a inaugurar filosóficamente aquel evolucionismo que se volvía bruscamente en contra de la concepción estática de la naturaleza (o de su estatismo interrumpido por catástrofes) de Linneo y Cuvier, ahora apela precisamente a Cuvier en contra de aquella idea de la evolución y niega, por principio, ésta, apoyándose para ello en el naturalista francés. Y dice, para reducir *ad absurdum* la idea de la evolución, que "quien crea en un curso histórico real, necesariamente tiene que aceptar también varias Creaciones reales y sucesivas".[85] Y es lógico, pues si los acontecimientos no son, ni en la naturaleza ni en la historia, resultado de las fuerzas que en ellos participan, el nacimiento de algo cualitativamente nuevo tiene que ser, por necesidad, la resultante de una "Creación", no siendo difícil comprender por qué esta ingerencia de un poder trascendental, operada *una sola vez*, tiene que resultar, científicamente, más verosímil que en una sucesión reiterada de casos. La demagogia de Schelling consiste en que, según las situaciones y sus necesidades, argumenta unas veces, seudocientíficamente, contra la dialéctica, mientras que, otras, invoca contra toda cientificidad los "argumentos" irracionalistas de la teología.

Las siguientes manifestaciones de Schelling acerca de la historia, aunque se hallan en estricta contraposición con el "sincero pensamiento juvenil" de sus comienzos, no sólo son, por su contenido, otras tantas reiteraciones de la filosofía romántico-reaccionaria de la Restauración, sino que son, al mismo tiempo, la prolongación de los elementos reaccionarios de su primer período, señalados ya por nosotros aquí. Refiriéndose a la historia de la humanidad, subraya Schelling, en efecto: "Pues no vemos el género humano, ni mucho menos, como un todo único, sino escindido en dos grandes masas, de tal modo que lo humano sólo parece hallarse en uno de los lados."[86] Las diferencias de principio, cualitativas, que se observan en el seno de la especie humana forman, según él, parte de su esencia, son incancelables: "Diferencias como las que existen entre *cafres, abisinios y egipcios* se remontan hasta el mundo de las ideas." De donde se sigue, consecuentemente, una apología, retorcida en cuanto a las palabras, pero muy clara en cuanto al sentido, de la esclavitud de los negros en el África[87] (de esto a Gobineau y al racismo, no hay más que un paso).

Como es natural, también la nueva filosofía schellingiana del Estado tiene como base la razón "objetiva, inherente a las cosas mismas", que, por ejemplo, "reclama la desigualdad natural", "la diferencia entre dominadores y dominados, derivada del mundo de las ideas".[88] No vale la pena seguir en detalle y analizar estas concepciones, que tienen como

[85] *Ibid.*, p. 498. [86] *Ibid.*, p. 500. [87] *Ibid.*, p. 513.
[88] *Ibid.*, pp. 537 y 540.

fundamento filosófico la "facticidad" de los románticos, es decir, el irracionalismo de la vida de la sociedad y del Estado, con su conclusión, extraída por Haller y Savigny, de que los órdenes jurídicos, las Constituciones, no pueden "hacerse". Baste señalar de pasada, en relación con esto, que, según Schelling, el derrocamiento del Estado, "cuando se persigue, constituye un crimen al que ningún otro podría equipararse y que sólo podríamos comparar al parricidio",[89] para que podamos formarnos una imagen bastante clara de por qué la filosofía de Schelling era, en realidad, la ideología adecuada para la reacción prusiana bajo Federico Guillermo IV.

Por lo que queda expuesto, se ve también claramente por qué la punta de lanza de la polémica schellingiana tenía necesariamente que ir dirigida contra la filosofía de Hegel: pese a su carácter conservador, a sus vacilaciones y a sus concesiones hacia la derecha y a sus equívocos ideológico-teológicos, no cabe duda de que la esencia del método dialéctico hegeliano se halla en el automovimiento del concepto, en la cohesión interior y regida por leyes de las determinaciones terrenales, del más acá, que no dejan margen para nada trascendental, ni en la naturaleza ni en la historia. Y de aquí la gran acusación formulada por Schelling de que, en Hegel, la filosofía negativa tiene la pretensión de proclamar por sí sola la verdad, sin necesitar del complemento de ninguna filosofía positiva.

Pero la crítica de esta tendencia de Hegel, crítica dirigida contra lo que hay de verdaderamente progresivo en su filosofía, contra el método dialéctico, no se contenta con poner de relieve en Hegel el camino hacia el ateísmo, sino que llega, además, a la afilada conclusión de que el realismo político y el ateísmo de los hegelianos de izquierda, que ya por aquel entonces se manifestaban claramente, representaban la consecuencia lógica necesaria de la filosofía hegeliana. El pecado original de Hegel consiste en considerar "como la trayectoria del devenir real" lo que se contiene sólo de un modo potencial en la certera filosofía, en la filosofía negativa. "Presupuesto esto, y como, en la indiferencia, Dios sólo era, por lo demás, una *potentia* con respecto al ser propio o aislado y el movimiento no se cifraba en Dios, sino en el ser, no podía evitarse la idea de un proceso en el que Dios se realiza eternamente, extrayéndose de él o añadiéndose a él todo lo mal informado y concebido, tal vez, no en beneficio del hombre. . ." [90]

Y, en otro pasaje, Schelling acusa también a Hegel de confundir la filosofía negativa con la positiva: "En ello reside, como se ha dicho, el fundamento del extravío y del caos en el que se cae al tratar de concebir y de presentar a Dios dentro de un proceso necesario, para refugiarse luego, en vista de que no es posible seguir por este camino, en un

[89] *Ibid.*, p. 547.

[90] *Ibid.*, p. 374.

verdadero ateísmo. Y este extravío impide, incluso, llegar simplemente a comprender aquella diferencia" [es decir, la que media entre la filosofía negativa y la positiva, *G. L.*].[91] Y, al mismo tiempo, Schelling se cuida de señalar que las ideas de Hegel, "después de haber perdido ya vigencia en las capas cultas altas [en la burocracia prusiana], han descendido a las capas bajas y siguen manteniéndose en ellas".[92]

Esta denuncia de la dialéctica, en la forma más alta que hasta entonces había alcanzado, como una filosofía atea, revolucionaria y plebeya, estaba llamada a tener una importancia especial por el hecho de que arrancaba precisamente de Schelling, del compañero de la juventud de Hegel y cofundador de la dialéctica idealista objetiva, cuya filosofía anterior (la que él llama ahora filosofía negativa) había sido, según el propio Hegel, el punto de entronque histórico directo para la construcción del método dialéctico hegeliano. Schelling entendía que la demostración de que la dialéctica hegeliana no era más que una falsa concepción de la filosofía negativa representaba un golpe demoledor para los partidarios de Hegel y atraería a éstos —con excepción de los hegelianos ya irremediablemente radicalizados, es decir, de los liberales más o menos decididos— al campo reaccionario de Federico Guillermo IV.

Pero la significación de la polémica de Schelling contra Hegel no se reduce a esta explotación de la autoridad ya histórica de su filosofía juvenil. Es cierto que su ataque principal va dirigido contra el lado progresivo de la dialéctica hegeliana. Pero, en el curso de la polémica misma afloran ciertos motivos que ponen también de manifiesto, muy hábilmente, los lados endebles de Hegel. Ya veremos cómo esta polémica es, por su método, una polémica demagógica y, por la finalidad perseguida, un oscurantismo. No deja de ser instructivo, sin embargo, observar que en ella se apuntan, como decimos, ciertas debilidades reales, y muy esenciales además, de la dialéctica idealista objetiva, cuyo descubrimiento filosóficamente certero podría muy bien conducir a un desarrollo más alto de la dialéctica. Y, en este punto, se revela cómo las fases de evolución del irracionalismo no brotan de las propias tendencias de su desarrollo, sino que el contenido y el método de toda modalidad del irracionalismo vienen determinados más bien por la problemática concreta del progreso de la vida social y, por tanto, de la ideología, en cada época. En la década del cuarenta, el problema puesto a la orden del día era el del paso de la dialéctica idealista a la materialista. De aquí que, en el plano metodológico, ocupara la crítica del idealismo objetivo desde el campo de la derecha el centro de las tendencias irracionalistas y, con ayuda de esta crítica, el esfuerzo por desviar la trayectoria de estas consecuencias, para encauzarla hacia la mística irracionalista. Y ya hemos puesto de manifiesto cómo

[91] *Ibíd.*, secc. II, t. III, p. 80.

[92] *Ibíd.*, secc. I, t. X, p. 161.

estas tendencias desempeñaron un papel decisivo, durante la época de la desintegración del hegelianismo, en la polémica de Schelling contra Hegel.

El problema decisivo planteado por la desintegración del hegelianismo es, ante todo, el que lleva consigo el viejo principio del deslinde en el campo de la filosofía: idealismo o materialismo, prioridad del ser o de la conciencia. El idealismo objetivo encontró aquí, con su teoría de la identidad sujeto-objeto, una aparente solución, tratando de erigir sobre estos podridos cimientos el erguido edificio de un sistema dialéctico. La agudización de las luchas de clases en la Alemania posterior a la revolución de Julio trajo consigo necesariamente, en todos los campos de la filosofía, el derrumbamiento de esta aparente solución, interiormente falsa. Y asimismo hemos señalado cómo este movimiento culmina, dentro de la filosofía burguesa, en la figura de Ludwig Feuerbach, coincidiendo aproximadamente con los años en que Schelling aparece en Berlín.

Ahora bien, esta cuestión tiene una importancia decisiva en la crítica gnoseológica de Hegel por Schelling. El análisis de aquella ilusión en que Schelling incurría al creer que su filosofía negativa era idéntica a las concepciones de su juventud, de tal modo que, sin transformarlas, pudiera limitarse a complementarlas con una filosofía positiva, puso de manifiesto ante nosotros que lo que Schelling hacía, en realidad, era abandonar el punto de vista de la identidad sujeto-objeto. Y, al criticar ahora la filosofía hegeliana, se ve obligado a plantear el problema de la prioridad del ser o la conciencia. Y lo hace así, reiteradamente —directa y aparentemente—, con gran claridad y decisión. Habla, por ejemplo, de la suma contraposición y de la suprema unidad en la filosofía, para llegar a esta conclusión: "Ahora bien, en esta unidad, la prioridad no corresponde al pensamiento; el ser es lo primero, el pensamiento lo segundo o lo derivado." [93] Y con mayor claridad todavía en este otro pasaje: "Pues no existe el ser porque exista el pensamiento, sino que, por el contrario, el pensamiento debe su existencia al ser." [94]

A dónde conducen estos razonamientos de Schelling, lo veremos enseguida. Pero antes, debemos completar este planteamiento, ahora visible, de un problema de principio, con otro que, si bien emerge constantemente en la desintegración del hegelianismo, no se acerca nunca a una solución real, que sólo es capaz de llegar a darle el materialismo histórico: nos referimos al problema de la teoría y la práctica. El sistema hegeliano culmina en una perfecta contemplación, en una evocación consciente de la *theoria* de Aristóteles, a pesar de que el método de Hegel había planteado anteriormente toda una serie de problemas importantes acerca de la interdependencia entre la teoría y la práctica, sobre todo en lo tocante a las relaciones entre el trabajo (las herramientas, etc.) y la

[93] *Ibid.*, secc. II, t. I, p. 587. [94] *Ibid.*, secc. II, t. III, p. 161 *n.*

teleología. Sin embargo, el período de la desintegración del hegelianismo se mueve, aquí, entre dos extermos falsos: los intentos idealistas de superación de la cúspide contemplativa en el sistema hegeliano llevan de nuevo, casi siempre, al idealismo subjetivo, por ejemplo al de Fichte (Bruno Bauer, Moses Hess, etc.); Feuerbach, en cambio, impulsado por la tendencia a sobreponerse radicalmente al subjetivismo y a la teología de Hegel, cae en un "materialismo contemplativo". Por tanto, aunque este problema ocupara el centro del interés filosófico, no podía encontrar una solución ni siquiera aproximadamente satisfactoria antes de que apareciera el materialismo dialéctico.

Dada su grande y constante sagacidad para todo lo relacionado con la actualidad, nada tiene de extraño que también en lo tocante al problema de la teoría y la práctica dirigiese Schelling un ataque contra la filosofía hegeliana de la razón. Claro está que, en este punto, vemos ya en su formulación más general lo que el planteamiento del problema por Schelling se propone. Estudiando la diferencia entre la filosofía negativa y la positiva, en la que señala la "crisis de la ciencia de la naturaleza" —que realmente existía en aquel tiempo—, pasa a hablar, en actitud crítica contra Hegel, de la contraposición entre teoría y práctica, y dice: "La ciencia de la razón se remonta realmente, por tanto, sobre sí misma y empuja a lo contrario; pero tampoco ésta puede partir del pensamiento. Necesita, para ello, más bien de un impulso de orden práctico; ahora bien, en el pensamiento no hay nada práctico; el concepto es algo puramente contemplativo, que sólo guarda relación con lo necesario, mientras que aquí se trata de algo que reside fuera de lo necesario, de algo que tiene que ver con la voluntad."

Si tomamos estas formulaciones en su simple generalidad abstracta, no cabe duda de que Schelling muestra, en ellos, cierto vislumbre de la verdadera crisis filosófica de su tiempo. Percibe vagamente que es en la prioridad del ser sobre el pensamiento, en la práctica como criterio de la teoría, donde se halla la clave para la solución de sus problemas. Sin embargo —y esto es característico del nacimiento de toda filosofía irracionalista llamada a influir históricamente—, Schelling sólo trae a debate estas manifestaciones, dotadas de actualidad en su generalidad abstracta y que dan certeramente en el blanco de los verdaderos flacos idealistas de la filosofía hegeliana, para, con ayuda de ellas, desviar la trayectoria de aquel paso hacia adelante que la filosofía de su tiempo se disponía a dar, para frustrar los esfuerzos de la época en torno a un nuevo contenido social y al nacimiento de una filosofía dialéctica capaz de expresarlo adecuadamente, para conseguir que estos forcejeos desembocasen en una mística irracionalista a tono con las miras sociales y políticas de la reacción y que se hallara, además, en consonancia con las exigencias de su tiempo.

Para comprender claramente esto que decimos, basta con echar una rápida mirada a la concreción de las concepciones de Schelling a que acabamos de referirnos. Al tratar de determinar de un modo más concreto la característica esencial del ser independiente del pensamiento y que condiciona éste, pasa a hablar, de un modo natural, de la cosa en sí de Kant. Su crítica de la filosofía kantiana y de su posición a medio camino no es, naturalmente, tan de principio como la de Hegel, a pesar de sus limitaciones idealistas. Schelling dice, a este propósito: "Pues esta cosa en sí o es una cosa, es decir, un ser, en cuyo caso es también algo necesariamente cognoscible y, por tanto, no *en sí* —en sentido kantiano—, ya que por el 'en sí' entiende Kant precisamente lo que cae fuera de todas las determinaciones del entendimiento; o bien esta cosa en sí es realmente en sí, es decir, algo incognoscible, no representable, y entonces no es una *cosa*." [95]

Sin embargo, cuando va más allá en la concreción, en la aclaración de sus propias concepciones, llega a aquella dualidad del agnosticismo idealista subjetivo en el mundo del fenómeno y el puro irracionalismo en el mundo del "nóumeno" que constituye la esencia de la filosofía schopenhaueriana. (Como el propio Schopenhauer se hallaba muy influido por Schelling, en este problema, destacamos esta afinidad solamente como característica de la tendencia irracionalista, no como conexión histórica entre el Schelling de la última época y Schopenhauer, conexión que apenas si llegó a existir.) Conclusión de Schelling: "Nosotros decimos: existe, indudablemente, un algo primario, de por sí incognoscible, el ser en sí carente de medida y determinación, pero no existe una *cosa* en sí; cuanto es objeto para nosotros es ya algo afectado en sí mismo por la objetividad, es decir, algo estatuido ya, en parte, como subjetivo." [96]



Ahora bien, este deslizarse hacia abajo, hacia un idealismo subjetivo y, al mismo tiempo, hacia un irracionalismo que flota en el vacío, no es más que la consecuencia necesaria del método de Schelling, y no el resultado de su propósito consciente. Por el contrario, Schelling no pretende, como hemos visto, borrar las tendencias del método dialéctico, que por aquel entonces atravesaba por una crisis de crecimiento, mediante un irracionalismo radical, sino mediante la "razón superior" de la llamada filosofía positiva, mediante un resuelto viraje hacia la teología, filosóficamente fundamentado, al parecer. Por tanto, al indagar el paso concreto de la filosofía negativa a la positiva, se esfuma la prioridad del ser sobre el pensamiento, que antes se formulara de un modo tan categórico; o, mejor dicho, el ser que allí se proclamaba de un modo vago y abstracto se convierte de improviso, sin la menor fundamentación ni mediación, en el Dios situado más allá de la razón y sobrepuesto a ésta. "Es cierto —dice

[95] *Ibíd.*, secc. I, t. X, p. 239. [96] *Ibíd.*, p. 240.

Schelling— que en todo el desarrollo anterior he demostrado que, si existe o para que pueda existir un ser racional, necesito presuponer aquel espíritu. Pero ello no establece todavía ningún *fundamento* en cuanto al ser de este espíritu. Este fundamento sólo lo daría la razón, si el ser racional y la razón misma hubieran de estatuirse incondicionalmente. Pero no es esto lo que ocurre. Pues, hablando en términos absolutos, tan posible es que no existan *ninguna* razón y ningún ser racional como que existan. Por tanto, el fundamento, o, más exactamente, la causa de la razón se da más bien, primeramente, en aquel espíritu perfecto. No es la razón la causa del espíritu perfecto, sino que es la existencia de éste la que hace posible que exista una razón. Con lo cual se viene por tierra el fundamento de todo racionalismo filosófico, es decir, de todo sistema que eleve a *principio* la razón. Sólo es una razón quien sea un espíritu perfecto. Y éste carece de por sí de fundamento; es, pura y sencillamente, porque Es." [97]

Y este "Es", es decir, el Ser del Schelling de la última época, debe aceptarse, según el filósofo nos asegura, como el fundamento de la razón; debe, incluso, garantizar el imperio de la razón en el campo que a éste se le asigna: "La filosofía *positiva* arranca de lo que se halla, sencillamente, al margen de la razón, pero la razón sólo se somete a esto para recobrar de nuevo, directamente, sus derechos." [98] Es decir, que, según las afirmaciones de Schelling, se trata simplemente de una "apariencia", "como si [la filosofía positiva, *G. L.*] fuese una ciencia contrapuesta a la razón". Pero ya su misma terminología delata su inconsecuencia, su dualidad demagógica: la absurda expresión de "ciencia irracional" revela claramente hasta qué punto Schelling pretende aunar en su filosofía positiva lo que es por principio incompatible, aspira a resucitar, con el aparato altamente desarrollado del pensamiento de la dialéctica idealista, las irreductibles contradicciones internas de una teología escolástica.

Y este irreductible antagonismo interno se manifiesta plásticamente en las ideas metodológicas fundamentales de su filosofía posterior: toda la famosa separación entre la filosofía negativa y la positiva descansa sobre la premisa de que Schelling distingue brusca y metafísicamente la esencia de las cosas (lo que éstas son) de su existencia (del hecho de que son). "Es algo completamente distinto —dice— el saber lo que un ser es, *quid sit*, y el saber que es, *quod sit*. Aquello, la respuesta a la pregunta de *qué* es, me permite penetrar en la *esencia* de la cosa o hace que pueda comprender la cosa, formarme una noción o un concepto de ella o poseerla *a ella misma* en el concepto. En cambio, lo otro, el saber *que* es, no me da el simple concepto, sino algo que trasciende por sobre él y que es ya la existencia." [99]

[97] *Ibid.*, secc. II, t. III, p. 247 *s.* [98] *Ibid.*, p. 171. [99] *Ibid.*, pp. 57 *s.*

Es claro que, al subrayar que la existencia no puede derivarse del concepto, Schelling pone de relieve otro de los lados flacos del idealismo absoluto de Hegel, aunque enfocándola desde un punto de vista derechista y criticándola, por ello, con deformaciones reaccionarias. También en este punto resulta tentador —para aquella capa de la burguesía a quien atemorizaba la filosofía de Hegel (y la de la primera época de Schelling), por su apriorismo y su desprecio de todo lo empírico— el que Schelling, ahora, contraponga a las conclusiones apriorísticas derivadas de la razón pura en la filosofía negativa la filosofía positiva, como la filosofía de la experiencia. Y el hecho de que Schelling maneje aquí un concepto tan deformado de la experiencia, hasta el punto de presentar la Revelación como el verdadero objeto de ella, hace de él, también en este aspecto, el precursor del moderno irracionalismo, en el que, desde Mach, pasando por el pragmatismo y hasta llegar a las corrientes hoy predominantes, encontramos el mismo abuso del término "experiencia".

Pero, precisamente esta crítica de Hegel a que acabamos de referirnos, por enfocarse desde un punto de vista derechista, se trueca en seguida en un completo absurdo, al separar la razón, el concepto, etc., de toda realidad. Schelling llega, incluso, a combatir a Hegel sobre la siguiente línea. Establece que, según Hegel, la razón se ocupa del En sí de las cosas. Ahora bien, se pregunta, ¿qué es este En sí? ¿Es, acaso, el que existan, su ser? "En modo alguno, pues el En sí, la esencia, el concepto, la naturaleza del hombre, por ejemplo, seguiría siendo la misma aunque no existiera hombre alguno en el mundo, lo mismo que el En sí de una figura geométrica sería el mismo, existiera o no esta figura." [100]

La invocación de la independencia de la figura geométrica con respecto a su existencia es un puro sofisma, ya que tales figuras son siempre imágenes mentales de conexiones esenciales dentro del espacio, ni más ni menos que lo es el concepto del hombre. Y la "filosofía de la experiencia" de Schelling se vería colocada ante un problema insoluble si tuviera que formarse un concepto del hombre "independiente" de la existencia de éste. La endeblez del idealismo hegeliano está en que, aun reconociendo constantemente esta conexión en el plano práctico-metodológico, se comporta sistemáticamente como si el propio movimiento del concepto hiciera brotar por sí mismo, automáticamente, todas las determinaciones concretas. La crítica derechista de Schelling, en vez de establecer aquí, como la crítica izquierdista de Feuerbach, la exacta conexión gnoseológica entre la realidad y la imagen del pensamiento, niega toda objetividad, toda fundamentación del concepto, de la esencia, en la realidad, convierte el idealismo objetivo en una caricatura, aleja de él toda relación con la realidad objetiva, que existe, a pesar de que no se tenga

[100] *Ibid.*, p. 59.

conciencia de ella y no se la vea consecuentemente (la esencia, como determinación del ser, en Hegel). La singular posición de Schelling la revela el hecho de que su filosofía negativa, aunque quiera revestirse con la apariencia de un objetivismo idealista, es una filosofía puramente subjetivista y pragmática, en la que no se intenta siquiera fundamentar desde el punto de vista del sujeto las categorías así obtenidas, vaciadas de toda objetividad, como lo habían hecho los representantes filosóficos del idealismo subjetivo. Y de otra parte, se pretende despojar precisamente a la existencia schellingiana (el que las cosas son) de todo contenido, de toda racionalidad: esta existencia es, en cuanto a su esencia, el vacío de la nada, presentado una vez más con la arrogante y grandilocuente pretensión de una racionalidad superior, divina.

En la estructura fundamental de este sistema se manifiesta cabalmente, como vemos, la actitud insegura de Schelling, su tendencia a conciliar lo inconciliable, como la actitud típica del hombre que fluctúa entre dos épocas, en la dirección ideológica de un movimiento confuso desde el punto de vista de clase: el estrecho contacto con el círculo de la nobleza feudal, romantizante y absolutista, de Federico Guillermo IV, determina aquellos "rasgos constructivos" conscientes de su sistema, que hacen de él una continuación y una coronación de la filosofía de la Restauración, de las tendencias de un Baader; y, de otra parte, los elementos burgueses que se dan en la reacción prusiana hacen brotar, por el contrario, aquellas subcorrientes radicalmente irracionalistas y subjetivo-idealistas que hacen de su filosofía, rápidamente anticuada —en su conjunto—, un precursor bastante importante del irracionalismo moderno.

Y la misma dualidad se advierte en la concreción schellingiana de la práctica. Ya hemos visto hasta qué punto critica Schelling, aunque desde un punto de vista derechista, con cierta razón, el carácter contemplativo del sistema de Hegel. Sin embargo, y a pesar de la razón de ser condicionada que la asiste como simple crítica, la posición que en este punto manifiesta Schelling representa un marcado retroceso reaccionario con respecto a la filosofía alemana clásica. También ésta había intentado, dentro de sus limitaciones idealistas, desentrañar, en lo económico, en lo histórico y en lo social, la objetividad de la práctica humana. El papel decisivo que la especie humana desempeña en la filosofía de Hegel es, indudablemente, de una parte, signo de que este filósofo no llegó a comprender la estructura real de clases de la sociedad burguesa, de que mistificaba esta sociedad y su desarrollo como si se tratara de los de la especie humana; pero, al mismo tiempo y de otra parte, se advierte claramente en él la tendencia a concebir filosóficamente la sociabilidad objetiva como un rasgo esencial inseparable de la vida del hombre, de la práctica humana.

Y el carácter antagónico irreductible, a que acabamos de refe-

rirnos, de las tendencias fundamentales en el Schelling de la última época se revela, asimismo, en el hecho de que su filosofía abriga, por un lado, el propósito de sentar los fundamentos filosóficos para un conservadurismo reaccionario, absolutista-feudal. (Nada tiene de casual el que el filósofo del derecho y político Stahl, nacido de la filosofía schellingiana, llegara a convertirse, en esta etapa, en el principal ideólogo del conservadurismo prusiano.)

Pero tampoco es casual, por otro lado, el que el concepto de la práctica contenido en la filosofía positiva de Schelling sea un concepto radicalmente antisocial, en el que se fundamenta un individualismo tan extremo como el que, andando el tiempo, encontraremos en Kierkegaard y, más tarde, ya en la época imperialista, en el existencialismo. "Se ha puesto, pues, de manifiesto —dice Schelling— cómo ante el Yo surge de un modo absolutamente práctico la necesidad de poseer a Dios fuera de *la razón (no simplemente en el pensamiento o en su idea).* Y esta voluntad no es nada fortuito, sino que es la voluntad del espíritu, el cual no puede, por razón de la necesidad interior y llevado del afán de su propia liberación, encerrarse y detenerse en el puro pensamiento. Y como esta exigencia no puede partir del pensamiento, no es tampoco postulado de la razón práctica. No es ésta, como pretende Kant, sino que es solamente el individuo quien conduce a Dios. Pues lo que apetece la beatitud, en el hombre, no es lo general, sino el individuo. Y cuando el hombre se ve movido (por la conciencia o por la razón práctica) a ajustar su conducta para con los otros individuos a lo que era en el mundo de las ideas, esto sólo puede satisfacer en él a lo general, a la razón, y no a él mismo, al individuo. El individuo de por sí no puede apetecer otra cosa que la beatitud." [101]

También aquí se expresa claramente aquel carácter antagónico central de las ideas fundamentales de la época posterior de Schelling, a que más arriba nos referíamos, y se trasluce la base social de este antagonismo, que no es otra que la dualidad de su fundamento de clase. Y, con ello, podemos dar por terminada la caracterización del irracionalismo del segundo período de Schelling, sin que valga la pena entrar con detalle en los aspectos concretos de su construcción de la mitología y de la Revelación. Vista en su totalidad, como tipo de sistema, esta filosofía no llegó a ejercer más que una influencia muy transitoria en el desarrollo del irracionalismo. En cambio, hemos podido observar hasta aquí cómo algunos de sus motivos sueltos llegarán a convertirse, más tarde —directa o indirectamente, a través de múltiples vehículos—, en parte integrante importante del irracionalismo posterior. Por eso consideramos necesario, antes de seguir adelante, señalar brevemente algunos de estos motivos,

[101] *Ibid.*, secc. II, t. I, p. 569.

sin entrar a examinar demasiado detalladamente el lugar que ocupan en el sistema de la filosofía schellingiana.

Bastará con apuntar de nuevo, muy brevemente, que Schelling, en contra de todo aquello que asegura, vuelve la espalda, en todos los problemas esenciales, a las tendencias progresivas de su juventud y hasta las vuelve del revés y, en cambio, donde quiera que antes había abrazado ya una tendencia reaccionaria, se mantiene fiel a ella y la desarrolla. Tal, sobre todo, con respecto a su posición aristocrática ante la teoría del conocimiento. Antes, el fundamento aparente sobre que descansaba este aristocratismo era la genialidad del artista; ahora, pasa a ser la Revelación cristiana el "organon" de la selección de los elegidos, con lo que esta teoría retorna abiertamente al mundo mágico que, históricamente, había sido su punto de partida. La Revelación, dice Schelling, "no es ni una relación *originaria,* ni una relación *general,* extensiva a todos los hombres, ni es tampoco una relación *permanente y eterna*".[102]

Y aún apunta más llamativamente hacia el irracionalismo posterior la concepción del tiempo sostenida por Schelling. Ya hemos tratado de la tendencia reaccionaria general de su teoría de la historia y nos hemos referido, sobre todo, al abandono total de la idea del desarrollo mantenida por él en su juventud. Para dar a este viraje una base en la teoría del conocimiento, niega la objetividad del tiempo, subjetivándolo totalmente e identificándolo con la vivencia del tiempo. Y, en este punto, se hace de nuevo necesario dejar sentado que entre los momentos progresivos más importantes de la trayectoria que va de Kant a Hegel (incluyendo en ella, por lo menos en parte, la filosofía del joven Schelling) figura el haber desentrañado la objetividad del espacio y el tiempo, aunque claro está que dentro de los límites en que podía hacerlo el idealismo.

Ahora bien, cuando Schelling, en sus obras posteriores, vuelve a subjetivar el tiempo, conviene destacar en ello dos cosas. En primer lugar, que esta subjetividad del tiempo no es, en modo alguno, el simple retorno al *apriori* de Kant, sino que representa, en cuanto a su tendencia fundamental —Schelling elabora este problema mucho menos que Schopenhauer, antes de él, y después de él Kierkegaard—, la desaparición de toda objetividad del tiempo en su vivencia subjetiva. Y, en segundo lugar, que Schelling, por oposición a Schopenhauer, subjetiva por igual el tiempo y el espacio, con lo que salta hacia atrás de Kant a Berkeley, tratando de asegurar al tiempo un lugar privilegiado en el sistema del conocimiento filosófico.

Y esta tendencia debe subrayarse de un modo especial, porque con ello vuelve a aparecer Schelling como precursor del irracionalismo posterior. En efecto, forma parte de la esencia del irracionalismo el que la intuición,

[102] *Ibid.,* secc. II, t. III, p. 185.

como "organon" de la captación de la verdadera realidad, exalte hasta el plano de la esencia de esta realidad su propia capacidad de vivencia y, por tanto, el tiempo vivido. Y la tendencia del irracionalismo imperialista representada por la filosofía de la vida hace todavía mayor hincapié en la dirección de concebir el espacio como el principio de lo que no vive, de lo muerto y lo anquilosado, y el tiempo vivido como principio de vida, contraponiendo uno a otro ambos principios.

En Schelling, estos motivos de la filosofía de la vida sólo aparecen sueltos, aquí y allá, como es natural; en una ocasión dice, por ejemplo, de pasada, que la filosofía negativa "se mantendrá, preferentemente, como una filosofía para la *escuela,* mientras que la filosofía positiva quedará como la filosofía para la *vida*".[103] Pero manifestaciones como éstas son, en él, puramente episódicas. En cambio, tiene gran importancia la posición preferente que asigna al tiempo vivido y subjetivado para la subjetivización de la historia, para la negación de la objetividad del desarrollo histórico. Citaremos las palabras de Schelling: "Como no conocemos más tiempo real que el estatuido con el mundo de ahora..., el modo más seguro de sustraernos al absurdo es decir: en la realidad, es el tiempo último el primero que se establece, al que luego... siguen los anteriores, por cuanto que en aquél... aparecen solamente como tiempos *pasados,* cada uno en la medida en que lo precede..." [104]

Se trata con ello, directamente, de privar de su valor esencial a toda la trayectoria anterior a la existencia humana, de despojarla de objetividad. Sus acontecimientos, dice Schelling, "carecen de sentido y de finalidad, cuando no guardan relación alguna con el hombre".[105] Y esta concepción del tiempo imprime su sello a toda su construcción de la historia. Schelling concibe la historia como un "sistema de los tiempos", formado por "el tiempo absolutamente prehistórico, el relativamente prehistórico y el histórico". Estas épocas se distinguen unas de otras, según Schelling, por criterios cualitativos y, más concretamente, con arreglo al estado de elaboración o de nacimiento en que se halla en ellas la mitología. Del tiempo de la primera época dice Schelling que "no es una *verdadera* sucesión de tiempos"; que es "el tiempo sencillamente *idéntico* y, por tanto, en el fondo, un tiempo *al margen del tiempo*". De donde se sigue, según este filósofo: "Con él se delimita, por tanto, no sólo un tiempo, sino *el tiempo en general,* pues es lo último a que podemos remontarnos en el tiempo. Por encima de él no cabe dar ya más paso que el paso a lo *suprahistórico*; es un tiempo, pero un tiempo que no lo es ya como *en sí mismo,* sino solamente en relación con el que le sigue; no

[103] *Ibid.,* p. 155. [104] *Ibid.,* secc. II, t. I, p. 497.

[105] *Ibid.,* p. 499. Esta relación entre la conciencia inmediata actual y la realidad anterior al hombre reaparece en el machismo. Cfr. acerca de esto, Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo.* Ed. en Lenguas extranjeras, Moscú, 1948, p. 96

lo es *en sí mismo,* porque no se da en él un verdadero *antes* y *después,* ya que es una especie de eternidad..." [106]

Esta desenfrenada mística, consecuencia lógica de la fanática negación de la idea del desarrollo en la historia de la naturaleza y de la humanidad, nos sitúa en el centro mismo de la construcción schellingiana del universo. El punto culminante del sistema no pretende ser otro, en efecto, que la "prueba" filosófica de la Revelación. Nos referíamos hace poco a su carácter aristocrático. Schelling, quien, como reiteradamente hemos demostrado, trata de apuntalar siempre sus decretos irracionalistas con argumentos seudorracionales o supuestamente "ajustados a la experiencia", declara allí que la Revelación necesita probarse por medio de un *hecho* independiente de ella. "Y este hecho independiente de la Revelación no es otro, cabalmente, que la aparición de la mitología." [107] Vemos, pues, que "el tiempo al margen del tiempo" del nacimiento de la mitología aporta la "prueba" de la verdad de la Revelación cristiana.

Esta construcción mística no ofrece gran interés para la historia de la filosofía; apenas deja ninguna huella ni desempeña papel alguno, después de 1848. Y si nos hemos creído obligados a esbozarla aquí, no ha sido tanto para redondear la caracterización de la filosofía de Schelling como porque esta fundamentación que se da a la construcción de los mitos del presente, recurriendo para ello a las creaciones "ancestrales" de un tiempo "absolutamente prehistórico" habrá de convertirse en un elemento importante del irracionalismo en el período inmediatamente anterior al fascismo (Klages, Heidegger) y del mismo irracionalismo fascista (Baeumler). Hasta qué punto pesaron en ello las influencias —directas o indirectas— de Schelling, es cuestión secundaria. Lo importante es ver cómo estos mitos y los filosofemas con que se trata de "fundamentarlos" tienen que brotar por lógica necesidad en el suelo de la radical negación de la idea del desarrollo, cómo la destrucción de la razón actuante en la historia arrastra necesariamente al pensamiento a la nada de una mística que flota en el vacío. Y asimismo es importante ver con claridad que ninguna cultura especulativa o estética, ningún saber dotado de existencia real, puede ofrecer un punto de apoyo crítico para no caer en esta sima del absurdo, cuando la lucha de clases empuja a una determinada capa de la sociedad, a sus ideólogos y a su público, a negar, a discutir los hechos más importantes de la realidad social.

[106] *Ibid.,* pp. 234 *s.*

[107] *Ibid.,* secc. II, t. III, p. 185.

IV

Schopenhauer

De Schelling a Schopenhauer retrocede el camino, en apariencia. Desde el punto de vista cronológico, no cabe la menor duda de que es así, ya que la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (1818), apareció mucho antes de la época final de Schelling, de que hemos venido hablando. Pero, desde el punto de vista histórico, la filosofía de Schopenhauer —vista en su conjunto— representa, en la trayectoria del irracionalismo, una etapa superior y más desarrollada que la de Schelling. Esta afirmación encontrará su punto de apoyo y su justificación en nuestras posteriores consideraciones.

¿Por qué la filosofía de Schopenhauer representa una etapa más desarrollada del irracionalismo que la de Schelling? Dicho en pocas palabras, porque con Schopenhauer aparece por primera vez —y no sólo dentro de la filosofía alemana, sino en el plano internacional— la variante puramente burguesa del irracionalismo. En Schelling, hemos podido señalar toda una serie de motivos especulativos llamados a adquirir una gran importancia para la posterior trayectoria del irracionalismo. Sin embargo, si nos fijamos en la totalidad de su sistema filosófico, vemos que su influencia histórica directa no fue, en modo alguno, decisiva en cuanto a los rumbos seguidos por el irracionalismo del período imperialista. Las repercusiones de su última época de filósofo desaparecen después de 1848; sólo Eduard von Hartmann y su escuela llevan adelante, con profundas modificaciones, una parte de la obra iniciada por Schelling. Y, al llegar el período imperialista y surgir un "renacimiento" reaccionario de la filosofía alemana clásica, vemos que la influencia del Hegel de los irracionalistas, interpretado y deformado a su gusto por ellos, opaca la de Schelling. El joven Schelling sólo influye en cuanto proporciona los medios espirituales necesarios para acercar a Hegel a los románticos. Y cuando, en el prefascismo y en el fascismo, pasa a ser la herencia más importante el romanticismo, bajo su forma más reaccionaria, Schelling es relegado a un lugar muy secundario, junto a un Görres y un Adam Müller.[108]

Muy otra cosa ocurre con la influencia de Schopenhauer. Mientras la filosofía reaccionaria alemana se mueve por los derroteros de la Restauración, aunque en la década del cuarenta sufra no pocos cambios y mutaciones, Schopenhauer aparece totalmente al margen, sin resonancia alguna.

[108] Esto se ve claramente, sobre todo, en Baeumler. Cfr. su introducción a Bachofen, *Der Mythus von Orient und Okzident,* Munich, pp. CLXXI *s.*

Pero, de pronto, al crearse en Alemania, también en lo ideológico, una situación esencialmente nueva, después de la derrota de la revolución de 1848, lo vemos adquirir celebridad y desplazar a Feuerbach como guía ideológico de la burguesía; basta fijarse, para comprenderlo, en la trayectoria, extraordinariamente típica de lo que decimos, seguida por Ricardo Wagner antes y después del 48.

En diversas obras de Engels se contiene una descripción exacta de los cambios producidos en Alemania como consecuencia de la derrota del año 48. En una de ellas, dice:

"La monarquía que venía descomponiéndose lentamente desde 1840 había tenido como condición fundamental la lucha entre la nobleza y la burguesía, que le permitía mantener el equilibrio; desde el momento en que ya no se trataba de apoyar a la nobleza contra los avances de la burguesía, sino de amparar a todas las clases poseedoras contra la presión de la clase obrera, la vieja monarquía absoluta tenía por fuerza que verse totalmente desplazada por la forma de gobierno creada precisamente con este fin: por *la monarquía bonapartista.* Ya he tenido ocasión de estudiar en otro lugar este paso de Prusia al bonapartismo... Lo que no subrayé allí y encierra esencial importancia para las conclusiones a que ahora queremos llegar, es que este paso representaba *el mayor de los progresos* logrado por Prusia en 1848: hasta tal punto había quedado Prusia rezagada del desarrollo moderno. Prusia seguía siendo un Estado semifeudal, y el bonapartismo es, a pesar de todo, una forma de gobierno moderna, que tiene como premisa la eliminación del feudalismo. Prusia no tuvo, pues, más remedio que barrer sus numerosas supervivencias feudales y sacrificar a los *junkers* como clase. Esto se hizo, naturalmente, bajo las formas más suaves y siempre a tono con la vieja cantinela: ¡despacito y buena letra!... Las cosas seguían igual, aunque traducidas del dialecto feudal al lenguaje burgués... De este modo, pasa Prusia por la peregrina suerte de ver coronada, a fines de siglo, bajo la agradable forma del bonapartismo, su revolución burguesa, iniciada en 1808-1813 y que había avanzado un trecho en 1848... La abolición del feudalismo significa, en términos positivos, la instauración del régimen burgués. A medida que caen los privilegios, se aburguesa la legislación. Y aquí, damos con la médula de las relaciones entre la burguesía alemana y el gobierno. Hemos visto que el gobierno se vio *obligado* a introducir estas reformas, lentas y mezquinas. Pero a la burguesía le presenta cada una de estas pequeñas concesiones como un *sacrificio* que hace al burgués, como una concesión arrancada a la Corona a duras penas y por la fuerza y a cambio de la cual el burgués debe, a su vez, conceder algo al gobierno... La burguesía paga su emancipación social, gradualmente concedida, con la renuncia total a su propio poder político. Y, naturalmente, el motivo fundamental que impulsa a la burguesía a aceptar

semejante convenio no es el miedo al gobierno, sino el miedo al proletariado." [109]

De este modo caracteriza Engels, no sólo el aburguesamiento de Alemania después de 1848, sino, además, los rasgos específicos decisivos de este aburguesamiento: la renuncia de la burguesía alemana a valerse del proceso de capitalización de Alemania, de la prepotencia cada vez mayor de la producción capitalista en el país, para conquistar su propio poder político. Producción capitalista y formas de vida burguesas en un país que sigue gobernado por los Hohenzollern y los *junkers:* tal es la quintaesencia de los cambios operados en Alemania como consecuencia de la derrota de la revolución democrática. Y no es extraño que fueran y tuvieran necesariamente que ser muy profundas las consecuencias ideológicas de estos cambios, ya que este camino abrazado por la burguesía fue seguido también —con pocas excepciones y podríamos decir que cada vez menos— por la intelectualidad burguesa.



El cambio de las tendencias en la literatura alemana ha sido estudiado por mí, detalladamente, en otra obra.[110] Este cambio responde, si se analiza desde el punto de vista filosófico, a la hegemonía que la filosofía de Schopenhauer conquista ahora entre los intelectuales burgueses de Alemania, especialmente entre la minoría escogida. Hegemonía que, en parte, le disputan los representantes vulgarizadores del viejo materialismo (Büchner, Moleschott, etc.) y en parte, más tarde, el neokantismo. Van cayendo cada vez más en el olvido las tendencias filosóficas decisivas del período prerrevolucionario, tales como el hegelianismo, Feuerbach y —en la derecha— Schelling.

El auge de Schopenhauer tiene, por otra parte, cada vez más marcadamente, un carácter internacional. Y también esto responde a razones sociales. Por muy distinta que fuese la trayectoria de los Estados europeos más importantes con respecto a la de Alemania, todos ellos presentan en este período, y precisamente desde el punto de vista que nos interesa, rasgos afines de cierta importancia. No en vano califica Engels esta etapa de la trayectoria de Prusia con el nombre de bonapartista: la posición de la burguesía francesa y de los intelectuales burgueses después de los combates de Junio de 1848, su capitulación ante Napoleón III, crea una situación que, dentro de las diferencias que naturalmente existen, tiene mucho de afín. (Cierto es que la capitulación de los intelectuales franceses ante Napo-

[109] Engels, *Der deutsche Bauernkrieg,* Berlín, 1951, pp. 21 *s.* La alusión contenida en el texto se refiere a la obra de Engels, *Zur Wohnungsfrage,* Berlín, 1948, p. 45. Las razones sociales de la influencia que Schopenhauer llegó a adquirir han sido certeramente estudiadas y expuestas por Franz Mehring, *Werke,* Berlín, 1929, t. VI, pp. 163 *s.*

[110] Cfr. G. Lukács. *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur.* Aufbau-Verlag. Berlín, 1953.

león III no llegó a ser, ni mucho menos, tan incondicional como la de los alemanes ante los Hohenzollern y revela casos mucho más importantes de una oposición, por lo menos, ideológica.) La instauración de la unidad nacional italiana, también "desde arriba" (teniendo en cuenta, asimismo, las múltiples diferencias), las formas del aburguesamiento que se dan en la monarquía austro-húngara y hasta el "período victoriano" en Inglaterra, como consecuencia de la derrota del cartismo: todo ello indica que la trayectoria seguida por Alemania después de 1848, pese a sus características nacionales específicas, no era sino una manifestación extrema dentro del cuadro general de la trayectoria de la sociedad burguesa europea, en aquel tiempo. Y el propio Engels llama la atención acerca de estos rasgos comunes, al analizar la posición de la burguesía ante el problema del poder que se le planteaba al Estado ante la amenaza de la clase obrera.[111]

Y esto sienta la base social necesaria para la influencia internacional de la filosofía de Schopenhauer: la base social para un irracionalismo erigido sobre el ser social de la burguesía. La filosofía alemana asume, en esta segunda gran crisis de la sociedad burguesa, la dirección internacional, como lo había hecho ya en la primera crisis, con motivo de la Revolución francesa y a raíz de ella. Pero, con una diferencia muy importante. En la primera crisis, la filosofía alemana, principalmente por boca de Hegel, había formulado los problemas dialécticos de la época que marcaban el camino hacia adelante. Parte integrante de ello era también, naturalmente, como hemos visto, la congruente reacción irracionalista de Schelling, Baader y los románticos. Y también en este punto podemos decir que la filosofía alemana de aquel entonces llevaba, asimismo, la voz cantante en el terreno reaccionario, al plasmar especulativamente determinados elementos fundamentales del irracionalismo posterior, mientras que la mayoría de los ideólogos franceses e ingleses de la contrarrevolución, desde Burke hasta Bonald y de Maistre, seguían expresando, sustancialmente, en las formas especulativas tradicionales el contenido legitimista-reaccionario. (Sin perder de vista, ciertamente, que también allí había algún que otro precursor del irracionalismo, por ejemplo, en Francia, un Maine de Biran y en Inglaterra un Coleridge.) Sin embargo, la filosofía alemana de esta época debió su influencia verdaderamente internacional a sus tendencias dialécticas progresivas, a la teoría del desarrollo; y no andaba descaminado Cuvier cuando reprochaba a sus adversarios evolucionistas la tendencia a introducir en la ciencia las corrientes "místicas" de la filosofía alemana de la naturaleza.

La segunda crisis, la que surge en torno al año 48 y después de él, tiene ya un carácter esencialmente distinto. Cierto que es precisamente

111 Engels, *Der deutsche Bauernkrieg,* ed. cit., p. 13.

entonces cuando alcanza su punto culminante el pensamiento alemán, con el materialismo dialéctico e histórico de Marx y Engels. Pero, con ello, el pensamiento abandona ya el terreno burgués; se cierra así, al mismo tiempo, definitivamente, la época progresiva del pensamiento de la burguesía, el planteamiento y la elaboración de los problemas del materialismo mecanicista y de la dialéctica idealista. El forcejeo de la filosofía burguesa con el nuevo pensamiento llamado a ser su enterrador, sus esfuerzos por crear tipos de *irracionalismo aún más reaccionarios* sobre estas nuevas bases de existencia, en la nueva situación ideológica, corresponden ya a un período posterior. Es verdad que la filosofía de la última época de Schelling y, más aún, como veremos, la de Kierkegaard, guardan una íntima relación con la desintegración del hegelianismo; sin embargo, la influencia internacional de este último fenómeno cae ya también dentro del período del imperialismo. Es, al igual que la influencia internacional de Schopenhauer y Nietzsche, una especie de anticipo de las tendencias decadentistas que más tarde habrán de generalizarse. Y digamos ya desde ahora, aunque sea adelantarnos a lo que más adelante se expondrá, que con Nietzsche comienza la verdadera lucha defensiva del irracionalismo burgués contra las ideas socialistas.

Schopenhauer escribió sus obras más importantes cuando aún estaba en su apogeo la filosofía hegeliana. Lo que Schopenhauer representa en la historia del irracionalismo se adelanta a los acontecimientos, por cuanto que en su obra se expresan aquellas tendencias que, como consecuencia de la situación histórico-social que acabamos de esbozar, sólo habrán de imponerse de un modo general después de la derrota de la revolución de 1848. En consecuencia con Schopenhauer comienza la filosofía alemana a desempeñar su funesto papel de guía ideológico de la más extrema reacción.

Como es natural, esta capacidad de anticiparse a su tiempo revela cierto rango en el plano del pensamiento. Y no puede dudarse que tanto Schopenhauer como Kierkegaard y Nietzsche poseen considerables dotes filosóficas: una alta capacidad de abstracción, y no en un sentido puramente formalista, sino como la capacidad para reducir a conceptos los fenómenos de la vida, para tender un puente especulativo entre la vida directa y el pensamiento más abstracto, para dar relieve filosófico a los fenómenos del ser que en su tiempo no existían más que como gérmenes, como tendencias que apenas apuntaban y que sólo décadas más tarde habrían de convertirse en síntomas generales de un período. Es verdad —y ello distingue a los Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche de los filósofos realmente grandes— que aquella corriente de la vida de que se nutrían sus especulaciones y a cuya futura fuerza arrolladora se adelantaban con su pensamiento, era el ascenso de la reacción burguesa. Pero no cabe duda de que dieron pruebas de una notable sagacidad, de una gran viveza de

oído especulativo y de una formidable capacidad de abstracción anticipadora para captar la aparición y el crecimiento de dicha corriente y sus síntomas decisivos.

Habiendo señalado a Schopenhauer como el primer irracionalista que se mueve sobre bases puramente burguesas, no es difícil encuadrar dentro de su ser social los rasgos personales que esto lleva consigo. El curso de su vida le distingue nítidamente de todos sus predecesores y coetáneos alemanes. Es un gran burgués, por oposición a la condición pequeñoburguesa de éstos, que en un Fichte desciende casi hasta la situación semiproletaria. Esto hace que Schopenhauer no se vea obligado a recorrer el acostumbrado camino de sufrimientos del intelectual alemán (a ganarse la vida como preceptor, etc.), sino que pase gran parte de su juventud viajando por toda Europa. Y, tras un breve período de meritorio de comerciante, lleva una tranquila vida de rentista, en la que sus relaciones con la universidad —desempeño de una cátedra en Berlín— no tienen tampoco más que una importancia puramente episódica.

Schopenhauer es, en Alemania, el primer caso notable de escritor rentista, tipo que ya desde mucho antes se había definido con importante relieve en la literatura burguesa de los países capitalistamente desarrollados. (Y no deja de ser significativo el hecho de que también Kierkegaard y Nietzsche gozaran, en muchos aspectos, de una independencia de rentistas semejante a la de Schopenhauer.) Esta situación de desahogo que lo eximía de todas las preocupaciones de la vida material sienta la base para la independencia de este filósofo, no sólo con respecto a las condiciones semifeudales de vida, condicionadas por el Estado (carrera universitaria, etc.), sino también con respecto a las corrientes espirituales vinculadas a ellas. Esto le permite adoptar ante todos los problemas —sin correr ningún riesgo ni someterse a ningún sacrificio— una obstinada posición personal. Se convirtió, con ello, en prototipo del intelectual burgués "rebelde" de Alemania en un período posterior. Nietzsche dice de él, en un verso: "Lo que *enseñó* se ha extinguido, / Sigue en pie lo que *vivió.* / Vedle bien: / A nadie se sometió."

Esta pretendida independencia es, naturalmente una ilusión, una típica ilusión burguesa de rentista. Como hombre educado en la escuela de la burguesía y de sentido muy práctico, Schopenhauer tenía la clara conciencia de que su existencia espiritual dependía de la intangibilidad y el incremento de sus rentas, y se pasó toda la vida luchando tenaz y sabiamente por ello con su familia, con los administradores de sus bienes, etc. En estos rasgos "prácticos" de su carácter y de su vida presenta cierta afinidad con algunas figuras relevantes de la época de la Ilustración (con un Voltaire, por ejemplo), afinidad en la que nos detendremos algunos momentos, ya que —como habremos de ver— se extiende también a lo espiritual y es característica del modo de pensar de Schopenhauer.

También Voltaire luchó tenazmente por asegurarse una posición totalmente independiente frente a las potencias que en su tiempo eran los mecenas cortesano-feudales. Pero él no lo hacía solamente con vistas a su obra individual, sino para estar en condiciones de poder actuar como una potencia espiritual propia, en todos los problemas importantes de su época, frente al absolutismo feudal (caso Calas, etc.). En Schopenhauer, por el contrario, no encontramos ni rastro de semejante actitud ante la vida pública de su tiempo. Su "independencia" es la del tipo original, testarudo y caprichoso, egoísta redomado, que se vale de su posición independiente para retraerse por completo de la vida pública, para liberarse por sí mismo de todos los deberes que sobre él pudieran pesar. Por tanto, los afanes de independencia de un Schopenhauer sólo en lo formal se asemejan a los de un Voltaire, con los que en realidad y en el fondo nada tienen de común. Y no digamos ya con la heroica lucha que un Diderot o un Lessing hubieron de librar por salvaguardar su independencia de espíritu, para estar en condiciones de batallar al servicio del progreso social con las potencias reaccionarias de su tiempo.

Era necesario señalar, siquiera fuese brevemente, estos rasgos biográficos, pues nos sitúan en seguida en el centro mismo del carácter específico burgués de Schopenhauer. Y él mismo se encarga, por otra parte, de decirnos con la mayor claridad posible lo que entendía por independencia: "Mi lema es dar gracias a Dios todas las mañanas por no tener que velar por el Sacro Romano Imperio", escribe, hablando de paso sardónicamente de la idolatría hegeliana del Estado como del peor de los filisteísmos, en el que el hombre desaparece al servicio de la colectividad estatal. "El funcionario y el hombre era, para esa mentalidad —dice— uno y lo mismo. Era la verdadera apoteosis del filisteísmo." [112]

No cabe duda de que esta burlesca crítica da en el blanco de los lados realmente más débiles de la filosofía del derecho y la ética hegelianas. Como el ideal progresivo del ciudadano, tal como lo veía Hegel, tenía que encarnar en la mísera realidad alemana y como, en virtud de la estructura de su sistema, esta encarnación no podía por menos de representar una adaptación fiel a las miserables condiciones de la sociedad prusiana de aquel tiempo, es indudable que esta equiparación del ciudadano y el funcionario del Estado equivalía, en efecto, al filisteísmo del que, según las palabras de Engels, no llegaron a librarse ni los más grandes alemanes, ni un Goethe ni un Hegel.

Hasta aquí, podemos, pues, afirmar que esta crítica de Schopenhauer con respecto a Hegel es acertada. Ahora bien, ¿en qué consistía la independencia del propio Schopenhauer, ajena según él a todo filisteísmo? Digamos de pasada que la cita del *Fausto* que el filósofo hace en su

[112] Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Reclam, Leipzig, t. IV, pp. 173 *s*.

profesión de fe política quiere ser, en la pluma de Goethe, una máxima característica precisamente del filisteo. Más importante que esto es el hecho de que, en la vida de Schopenhauer, aquel altanero retraimiento de todo lo relacionado con el Estado reflejaba, sencillamente, la actitud de épocas normales, en las que el aparato de coacción del Estado protege, de un modo evidente y sin que nadie se lo pida, los intereses y los ingresos del rentista contra todo posible ataque. Pero hay épocas —y Schopenhauer había vivido una de ellas, en 1848— en las que esta natural y evidente protección de los patrimonios privados se pone o, por lo menos —como ocurrió en la Alemania de aquel entonces— parece ponerse en tela de juicio. En momentos tales, cae por tierra la augusta "independencia" schopenhaueriana, y nuestro altanero filósofo se apresura, entonces, a alargar a un oficial del ejército prusiano sus gemelos de teatro para que el guerrero pueda disparar más certeramente contra el pueblo sublevado. Fue seguramente el recuerdo de aquellos momentos de gran pánico de su vida el que le movió a otorgar testamento nombrando heredero universal al "fondo creado en Berlín para auxiliar a los soldados prusianos que han quedado inválidos en los combates contra los levantiscos y sublevados de los años 1848 y 1849, en defensa y restauración del orden legal de Alemania y de los deudos de los caídos en aquellas luchas".[113] Thomas Mann, que fue desde joven un gran admirador de Schopenhauer, dice, refiriéndose a aquel lema del filósofo que más arriba citábamos, que eran "las palabras de un verdadero filisteo y embaucador, una divisa que parece mentira que puiera ser desplegada por un luchador espiritual como Schopenhauer".[114]

Aquí, Thomas Mann se equivoca. Aunque esta actitud se manifieste en Schopenhauer, ciertamente, como una forma grotesca y escurridiza es, por su contenido social, la actitud típica del intelectual burgués, y hasta podríamos decir que se hace más y más típica a medida que va desarrollándose el capitalismo. El propio Thomas Mann califica esta actitud —hablando del Ricardo Wagner de la última época, sobre el que ejerció una influencia decisiva Schopenhauer— como una "interioridad abroquelada por el poder".[115] Con estas palabras caracteriza certeramente la nueva forma decadente del individualismo burgués, por oposición al individualismo económico, político y cultural del período ascendente, que, a tono con la estructura de la sociedad burguesa de entonces, era la concepción del mundo de aquel comercio personal que, en última instancia y precisamente por virtud de su mismo carácter personal, tenía que estimular los objetivos y los fines sociales de la clase burguesa.

[113] *Ibid.*, t. VI, p.
[114] Thomas Mann, *Adel des Geistes*, Estocolmo, 1945, pp. 379 *s.*
[115] *Ibid.*, p. 463.

Desde Maquiavelo y Rabelais, pasando por las teorías económicas de Adam Smith y Ricardo, hasta la "astucia de la razón" de Hegel, vemos cómo los sistemas del pensamiento burgués expresan todos este mismo individualismo bajo distintas formas, históricamente condicionadas. Pero sólo al llegar a Schopenhauer se infla al individuo para convertirlo en un fin en sí mismo absoluto. Las actividades del individuo aparecen desligadas de su base social y vueltas pura y exclusivamente hacia dentro, cultivándose las propias peculiaridades y veleidades privadas como valores absolutos. Cierto es que, como el propio Schopenhauer nos lo revela con una evidencia aplastante, esta independencia sólo existe en la imaginación del individuo burgués decadente. El hecho de que la individualidad supuestamente erigida sobre sí misma se infle y se exalte convirtiéndose en fin propio absoluto no modifica, ni mucho menos anula, uno solo de los vínculos sociales, y en los momentos graves, como, por ejemplo el que le tocó vivir a Schopenhauer en 1848, se pone de manifiesto que esta mayestática soberanía de la personalidad privada no es sino una variante decadentemente exaltada del egoísmo capitalista normal. Cualquier capitalista, cualquier rentista habría obrado como Schopenhauer, sin necesidad de construir un sistema filosófico refinadamente especulativo para esclarecer y justificar ante sí mismo esta defensa de su propio capital.

Lo que acabamos de decir no implica, sin embargo, en modo alguno, que el sistema construido por Schopenhauer —aun desde el punto de vista social— sea indiferente. Por el contrario. Cuanto más avanzan las tendencias decadentistas de la burguesía, cuanto menos lucha ésta contra las supervivencias feudales y más fuertemente se alía a los poderes reaccionarios, mayor importancia cobran filósofos del tipo de Schopenhauer para la cultura de la decadencia burguesa, aun cuando o, mejor dicho, precisamente cuando la burguesía misma sólo tiene de común con las doctrinas de tales filósofos aquella razón de ser a que más arriba nos referíamos; cabalmente cuando la intelectualidad burguesa —dentro del margen ideológico de esta razón de ser— adopta una marcada actitud crítica en contra de lo existente. Y es que las tendencias decadentistas traen como consecuencia necesaria el que comience a vacilar la fe del séquito de la burguesía, e incluso de no pocos integrantes de la misma clase burguesa, en su propio sistema social. La filosofía (como la literatura, etc.) tienen, entonces, el cometido de clase, objetivamente social, de tapar las brechas que se abren, e incluso de tender un puente ideológico sobre el abismo que se pone de manifiesto con claridad cada vez mayor. Tal es la misión de aquellos publicistas a quienes Marx llama los apologistas del capitalismo.[116] Y estas tendencias van predominando, en

[116] Marx, *El Capital,* trad. española de W. Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958, t. I, p. XIX.

general, después de la revolución de 1848, en Alemania, aunque, como es natural, comenzaran ya a apuntar desde antes. Su carácter fundamental se manifiesta en el hecho de que pugnen por eliminar especulativamente las contradicciones cada vez más acusadas del sistema capitalista, tratando de presentar todo lo que hay en el capitalismo de contradictorio, de dudoso o de atroz como una simple apariencia o como una anomalía superficial, transitoria y remediable.

La originalidad de Schopenhauer consiste en que, en una época en que aún no ha llegado a desplegarse enteramente esta forma ordinaria de la apologética, ni mucho menos a convertirse en la orientación dominante del pensamiento burgués, aquél descubre ya la forma posterior y más alta de la apologética del capitalismo: la *apologética indirecta.*

¿Cómo podría definirse con la mayor concisión la esencia de esta clase de apologética? Mientras que la apologética directa se esfuerza en emborronar y refutar sofísticamente las contradicciones del sistema capitalista, en hacerlas desaparecer, la apologética indirecta parte precisamente de estas contradicciones y reconoce como un hecho su existencia efectiva y su irrebatibilidad, pero procura explicarlas de tal modo que resulten, a pesar de todo, favorables para la existencia del capitalismo. Mientras que el apologista directo trata de presentar el capitalismo como el mejor de los órdenes concebibles, como la culminación definitiva e insuperable de la trayectoria de la humanidad, el apologista indirecto señala toscamente los lados negativos del capitalismo, sus atrocidades, pero presentándolos, no como propiedades del capitalismo, sino como cualidades inherentes a la existencia humana en general, a la vida misma, sin más. De donde se sigue, necesariamente, que la lucha contra estas atrocidades no sólo se halla condenada de antemano al fracaso, sino que carece de todo sentido, pues equivale, según esta interpretación, a que el hombre quiera abolir su propia naturaleza.

Llegamos, con esto, a lo que constituye el centro filosófico de la filosofía schopenhaueriana, al pesimismo. Es el pesimismo, cabalmente, el que hace de Schopenhauer el filósofo guía de la segunda mitad del siglo XIX. Y ello le permite fundar, justamente, el nuevo tipo de apologética. Fundar, simplemente, pues ya veremos más adelante, principalmente al tratar de Nietzsche, que la forma schopenhaueriana de la apologética indirecta no es más que la fase inicial de este género filosófico. Entre otras razones y sobre todo, porque la consecuencia que entraña esta filosofía, la de que el hombre debe abstenerse de toda actuación social —que se nos presenta como algo carente de sentido— y muy especialmente de todo intento de cambiar la sociedad, sólo alcanza a colmar las necesidades de la burguesía del período preimperialista; de una época en la que, dentro del auge económico general, esta aversión a las actividades políticas correspondía al estado de las luchas de clases y a las necesidades

de la clase dominante. En el período imperialista, aunque tampoco en él desaparezca del todo, ni mucho menos, esta tendencia, el cometido social de la filosofía reaccionaria va ya más allá, pues ahora se le encomienda la misión de movilizar a los espíritus en el apoyo directo al imperialismo. En esta dirección, Nietzsche supera a Schopenhauer, aunque siga siendo, metodológicamente, como apologista indirecto de una fase ya más desarrollada, su discípulo y continuador.

Por tanto, pesimismo quiere decir, ante todo: justificación filosófica de la carencia de sentido de toda actuación política. Tal es, en efecto, la función social de esta fase de la apologética indirecta. Para llegar a esta conclusión, lo primero es desvalorizar filosóficamente la sociedad y la historia. Si en la naturaleza existe un proceso de desarrollo y este proceso culmina en el hombre y en su cultura (es decir, en la sociedad), habrá que llegar obligadamente a la consecuencia lógica de que el sentido de toda conducta, aun de la más individual, del modo más individual de regir la vida, guarda una relación necesaria, la que sea, con este proceso de desarrollo del género humano. Por muy idealistamente que se deformen estos nexos y por mucho que se concentren en una actividad puramente ideológica (el pensamiento, el arte, etc.), es evidente que las actividades del hombre, así concebido el problema, para que tengan un sentido, son inseparables de su sociabilidad y de su historicidad (y, asimismo, como consecuencia de ello, de una cierta concepción del progreso). No importa que el entronque se encuentre, digamos, en la filosofía del arte de un Schiller, y ya veremos cómo la alta valoración de la actitud estética y filosófica en Schopenhauer es diametralmente opuesta a la de Schiller y Goethe.

Por tanto, para poder desvalorizar la conducta humana hay que construir una concepción del mundo en la que toda historicidad (y con ella, todo progreso, todo desarrollo) se rebaje al plano de las puras apariencias, de lo engañoso; en la que se presente lo social como algo puramente superficial, como una simple apariencia (en el sentido de engaño, no meramente de fenómeno) que viene a perturbar la naturaleza humana y a enturbiar su conocimiento, en vez de expresarlo. Solamente si el nuevo irracionalismo logra llevar a cabo esta obra de destrucción, puede su pesimismo llegar a ser eficaz, cumplir aquella misión social que se encomienda al servicio de la burguesía y que, en efecto, llevó a cabo la filosofía schopenhaueriana en la segunda mitad del siglo XIX.

Pero, la función del pesimismo de Schopenhauer no se reduce a lo que queda dicho. En general, los conceptos de optimismo y pesimismo figuran entre los más confusos de la terminología filosófica tradicional, y no es posible analizarlos de un modo concreto sin poner de manifiesto el fondo de clase sobre el que se proyecta la afirmación o la negación de un *determinado* proceso de desarrollo (en ciertos casos —como en Schopenhauer.

concretamente—, con una acusada mistificación cósmica). Si no concretamos en esta dirección, nos exponemos a ver en el optimismo simplemente una pintura amable y en el pesimismo el descubrimiento implacable de los lados negativos y oscuros de la realidad, como con tanta frecuencia se viene haciendo en la historiografía burguesa desde Schopenhauer; a la manera como, por ejemplo, el historiador francés de las doctrinas económicas Ch. Gide califica de pesimista al clásico de la economía política burguesa Ricardo, simplemente por el hecho de que investiga sin ninguna clase de prejuicios, entre otros, los lados negativos del capitalismo, a pesar de que en la perspectiva ricardiana no se descubre ni el menor rastro de pesimismo o a la manera como el propio Schopenhauer ve en Voltaire a un aliado suyo, por el hecho de que el pensador francés ridiculiza con demoledora ironía la amable concepción leibniziana del "mejor de los mundos posibles", sin pararse a pensar en que la perspectiva del desarrollo social que Voltaire traza no tiene nada de pesimista, sino todo lo contrario.

No cabe duda de que el pesimismo schopenhaueriano es un reflejo ideológico del período de la Restauración. Habían pasado los tiempos de la Revolución francesa y la época de Napoleón y de las guerras de independencia; el mundo entero había asistido a décadas de constante transformación y, en fin de cuentas, todo seguía estando como antes, por lo menos en la superficie que se ofrecía directamente a la vista. La burguesía alemana seguía viviendo, durante estos grandes acontecimientos y después de ellos, en la misma impotencia de clase que antes. Quien no tuviera una perspectiva de desarrollo de la humanidad —formada al margen de aquellas míseras condiciones— podía llegar fácilmente al convencimiento de que todas las aspiraciones históricas eran vanas, sobre todo si abordaba este problema desde el punto de vista del individualismo burgués, si colocaba en el centro de todo la pregunta de ¿en qué contribuye todo esto a cambiar mi vida personal? Y, mientras que durante la Revolución francesa el punto de vista internacional podía dar una perspectiva que apuntara mucho más allá de las miserias de Alemania, la esterilidad de los afanes de transformación histórica de la vida del hombre se revela ahora como un destino general; mientras que, por tanto, hombres como Herder y Forster, Hölderlin y Hegel, situándose en el punto de vista internacional, pudieron llegar a encontrar un hilo conductor —en ciertos casos condenatorio, pero que, a pesar de todo, marcaba perspectivas— para enjuiciar la situación de Alemania, el horizonte cosmopolita de Schopenhauer conducía a una generalización filosófica de la miseria alemana: su proyección sobre lo cósmico es parte integrante esencial de su pesimismo. (Y no creemos incurrir en una modernización exagerada si vemos en Schopenhauer, por oposición a los ciudadanos progresivos del mundo del clasicismo alemán, el primer precursor del cosmopolitismo decadente.)

La otra parte integrante del pesimismo, cuyas raíces personales de clase hemos puesto de relieve ya, es el egoísmo individualista-burgués. Es algo evidente y generalmente sabido que no puede existir una ideología burguesa en la que este egoísmo no desempeñe importante papel. Sin embargo, mientras la burguesía sigue luchando, como clase revolucionaria, contra el feudalismo y la monarquía absoluta, este egoísmo muestra siempre una estrecha, aunque problemática, vinculación con las metas progresivas de renovación de la sociedad abrazadas por la clase burguesa. Ante todos los ideólogos burgueses se plantea el problema de saber cómo puede compaginarse con la sociabilidad, con el progreso de toda la sociedad, este egoísmo, que ellos conciben sencillamente como una cualidad antropológica del hombre, incapaces como son de penetrar en el carácter histórico transitorio de la sociedad burguesa. No podemos detenernos a examinar aquí, ni siquiera a esbozarlas, las diversas concepciones con que en este punto nos encontramos, desde la crítica irónica de la sociedad por un Mandeville hasta el dualismo de la economía y la ética en Adam Smith, hasta el "egoísmo racional" de los pensadores de la Ilustración, hasta la "sociabilidad insocial" de Kant o la "astucia de la razón" de Hegel. Creemos que basta con llamar la atención hacia este entronque general.

Es cierto que, en Inglaterra, comienza a operarse un cierto viraje, a partir de la llamada "gloriosa revolución" de 1688: los teóricos de esta época comienzan ya a desarrollar una ética para el burgués victorioso, para el señor de la sociedad burguesa; comienzan a glorificar las formas burguesas de vida desde el punto de vista de su estabilización. Y, como esto, dado el carácter de la "gloriosa revolución", no pasa de ser una transación con las supervivencias feudales, se produce un debilitamiento del impulso revolucionario de otros días, de la implacable crítica anterior de la sociedad, en la medida en que la tónica va desplazándose de la sociabilidad de la conducta hacia la satisfacción de las propias necesidades, hacia la autarquía del individuo burgués como particular.

Y nada tiene de extraño que Schopenhauer encontrara aquí ciertos puntos de contacto. Vale la pena hacer notar desde el punto de vista de la historia de la filosofía y es una prueba del carácter esencial puramente burgués de su filosofía el hecho de que, por oposición a los románticos del período de la Restauración, que se situaban todos sin excepción en un plano de lucha tajante contra la Ilustración en su conjunto, Schopenhauer simpatice, en general, con los pensadores de este período. Aparentemente, se trata de una línea paralela a la del clasicismo alemán, que ofrece en Goethe y en Hegel una continuación, un desarrollo dialéctico de las tendencias de la Ilustración. Pero sólo en apariencia. La realidad es que Schopenhauer no se propone desarrollar las tendencias progresivas de la Ilustración, es decir, continuar, bajo las nuevas condi-

ciones del período posrrevolucionario, la lucha de aquella corriente del pensamiento por la liquidación de las supervivencias feudales, sino que trata, simplemente, de encontrar en los pensadores de la Ilustración un punto de apoyo para su formulación filosófica extremadamente radical de la autarquía del individuo burgués. Así pues, cuando muestra ciertos puntos aparentes de contacto con determinadas tendencias de la Ilustración y destaca y elogia a algunos de sus representantes, oponiéndolos a los pensadores del romanticismo, lo que hace en realidad es tergiversar en un sentido reaccionario las tendencias de la Ilustración, al igual que las tendencias de la filosofía inglesa del siglo XVIII, a que nos referíamos. Es la misma tergiversación con que nos encontraremos más tarde en Nietzsche bajo la forma de cierta simpatía con los moralistas franceses como La Rochefoucauld e incluso Voltaire y en la que se expresa, asimismo, aunque en un plano reaccionario ya más desarrollado, el falseamiento de las verdaderas tendencias de estos pensadores de la Ilustración.

Es cierto —y también en ello se revela la apologética indirecta de Schopenhauer— que éste presenta el egoísmo burgués habitual como un fenómeno moralmente negativo, aunque no como socialmente negativo, es decir, no como una cualidad y una tendencia que deban modificarse en el terreno de la moral social; el egoísmo burgués habitual es, en Schopenhauer, una cualidad inmutable, cósmica, "del" hombre en general; más aún, la cualidad cósmica inmutable de toda existencia. Schopenhauer deriva de su teoría del conocimiento y de su concepción del mundo, de cuyos fundamentos pasaremos a ocuparnos en seguida, en el plano de los principios, la necesidad cósmica de un egoísmo implacable de tipo capitalista. He aquí su razonamiento:

"De aquí que cada cual lo quiera todo para sí, quiera poseerlo todo, o por lo menos dominarlo todo, deseando destruir cuanto a ello se oponga. Y a ello hay que añadir, en el ser de conocimiento, que el individuo es el portador del sujeto cognoscitivo, y éste el portador del universo; es decir, que toda la naturaleza, fuera de él, y, por tanto, los demás individuos, sólo existen en su representación, es decir, sólo cobran conciencia de un modo mediato y como algo dependiente de su propia esencia y existencia, puesto que, con su conciencia, desaparece también, necesariamente, para él, el mundo, o, lo que es lo mismo, el ser o el no ser de éste son, para él, sinónimos e indiferenciables... Y la misma naturaleza siempre y donde quiera verdadera le infunde, ya de un modo originario e independiente de toda reflexión, este conocimiento, como algo simple e inmediatamente cierto. Ahora bien, partiendo de aquellos dos criterios necesarios, se explica que todo individuo, aunque desaparezca totalmente dentro del mundo infinito y se empequeñezca hasta la nada, se considere, sin embargo, como centro del universo, anteponga su propia existencia y su bienestar al de todos los demás y hasta, del modo más natural del mundo, esté

dispuesto a sacrificar a ello todo lo demás, a destruir el universo simplemente para alargar un poco la vida de su propio yo, de esta gota perdida en el océano. Este modo de pensar y de sentir es el *egoísmo*, esencial e inherente a todas las cosas de la naturaleza." [117]

La moral schopenhaueriana es, en apariencia, la elevación sobre este egoísmo, su negación. Pero la repulsa del egoísmo burgués usual, cósmicamente inflado, se opera también, en él, en el individuo mentalmente aislado de la sociedad y entraña, incluso, una exaltación de este aislamiento. Desde el goce estético hasta la estética de la santidad, vemos cómo en la aparente superación schopenhaueriana del egoísmo se glorifica más y más la pura autarquía del individuo como la única actitud moral arquetípica. Cierto es que este egoísmo "sublime" trata de hacerse pasar por el reverso tajante del egoísmo usual, por la repulsa de las apariencias, del "velo de Maya" (es decir, de la vida social) en que se halla envuelto el egoísmo usual, como la compasión con toda criatura, gracias a la conciencia de que la individuación es una apariencia nada más y de que detrás de esta apariencia se esconde la unidad de cuanto existe.

Esta contraposición schopenhaueriana entre dos tipos de egoísmo figura entre los rasgos más refinados de su apologética indirecta. En primer lugar, el filósofo rodea esta actitud de la aureola del aristocratismo de los iniciados frente a la ceguera de la plebe, que la lleva a entregarse al mundo de las apariencias. Y, en segundo lugar, esta elevación por encima del egoísmo usual no obliga a nada, precisamente en virtud de su "sublime" generalidad cósmico-mística: difama las obligaciones sociales y coloca en su lugar las simples efusiones sentimentales, que, llegado el caso, son perfectamente compatibles con los más grandes crímenes contra la sociedad. En la magnífica película soviética *Chapaiev,* la figura del general contrarrevolucionario, hombre zoológicamente cruel, mima y acaricia a un canario, al que se considera cósmicamente unido —al modo auténticamente schopenhaueriano—, y se sienta al piano, en sus horas de ocio, a tocar sonatas de Beethoven, cumpliendo por tanto con todos los "sublimes" postulados de la moral de Schopenhauer. Y el propio filósofo, como hemos visto, era en lo personal un ejemplo elocuente de esta moral predicada por él.

Es verdad que Schopenhauer se pone de antemano a salvo de todo reproche que en este sentido pudiera hacérsele. Es también un renovador muy moderno de la ética en cuanto que declara no considerarse obligado en lo más mínimo a ajustarse a la moral preconizada y fundamentada por su filosofía. "En general, resulta una extraña exigencia pedir a un moralista que sólo aconseje las virtudes acreditadas por él mismo." [118] Con ello, se garantiza al intelectual de la burguesía decadente el más alto

[117] Schopenhauer, ed. cit., t. I, p. 429.

[118] *Ibid.,* p. 492.

confort moral y espiritual: se le pone en posesión de una moral que lo exime de todos los deberes sociales y lo coloca en un plano de augusta superioridad por encima de la ceguera y la inconsciencia de la plebe y cuyos preceptos se le absuelve de acatar (allí donde le resulten difíciles o simplemente incómodos). Y hay que decir que Schopenhauer —muy consecuente con su doctrina— procuró organizar toda su vida a tono con este confort.

Se traza con ello un importante prototipo, un modelo que habrá de influir durante largo tiempo sobre la ética burguesa del período de la decadencia. Lo que Schopenhauer inicia todavía bajo esta forma dualista y que a nada obliga, será desarrollado más tarde por sus continuadores, sobre todo por Nietzsche, en esta dirección: liberar por medio de la ética todos los instintos negativos, antisociales y antihumanos del hombre, darles una sanción moral, presentarlos, si no siempre como preceptos, por lo menos como el "destino" para "el" hombre, es decir, para el burgués, para el intelectual burgués del período imperialista.

Resaltan claramente, aquí, lo que hay de coincidente y de divergente entre Schopenhauer y la filosofía irracionalista del período de la Restauración. Uno y otra tratan de educar a sus partidarios en la pasividad social. Pero por distintos caminos. La segunda, glorificando como obra de Dios el "crecimiento orgánico" de la sociedad, es decir, proclamando la legitimidad exclusiva del orden absolutista-feudal y condenando como satánica, como inorgánica, como fruto del "artificio", toda transformación revolucionaria, mientras que en aquél, en Schopenhauer, el irracionalismo de la sociedad y de la historia aparece como un escueto y puro absurdo y la aspiración a tomar parte en la vida social, y no digamos el empeño de transformarla, se revela como una ausencia tal de visión de lo que es el mundo, que raya ya en lo criminal. Como veremos, Schopenhauer defiende lo existente de un modo tan decidido como el irracionalismo feudal o semifeudal la Restauración, pero con un método totalmente opuesto, con el método de la apologética burguesa indirecta. Los ideólogos de la Restauración defendían el orden social concreto de su tiempo, el orden feudal-absolutista, al paso que la filosofía de Schopenhauer representa la defensa ideológica de *todo* orden social existente, capaz de mantener en pie contra todos los peligros la propiedad privada burguesa.

La actitud burguesa de Schopenhauer se manifiesta, por tanto, precisamente en el hecho de que, para él —siempre y cuando que se proteja eficazmente la propiedad privada—, es indiferente el carácter político que adopte el sistema de la dominación. En las glosas que escribe en sus *Parerga y paralipómena* a su obra fundamental expresa Schopenhauer este punto de vista de un modo todavía más claro que allí: "Siempre y donde quiera han producido mucho descontento los gobiernos, las leyes y las instituciones públicas; pero ello se debe, en gran parte, al hecho de

que siempre se tiende a cargar a éstas la miseria que es inseparable por sí misma de la existencia humana, que es, para decirlo en términos míticos, la maldición pronunciada sobre Adán y sobre toda su especie. Pero nunca ha sido expresado este falso espejismo de un modo más mentiroso e insolente que por los demagogos de la 'terrenalidad'. Éstos son, como enemigos del cristianismo, optimistas: el mundo es, para ellos, un 'fin en sí' y, por tanto, se halla por sí mismo, es decir, en cuanto a su constitución natural, perfectamente organizado y es la verdadera morada de la felicidad. Los gigantescos males del mundo que claman en contra de eso se los atribuyen por entero a los gobiernos: si éstos cumplieran con su deber descendería el cielo sobre la tierra, es decir, todo el mundo podría, sin el menor esfuerzo, comer y beber hasta hartarse, propagarse y reventar, pues no es otra la paráfrasis de su 'fin en sí' y la meta del 'progreso infinito de la humanidad', que ellos no se cansan de propagar en pomposas frases." [119]

De estas palabras se desprende claramente en qué residen el significado y la función social del pesimismo schopenhaueriano y por qué, en su obra central, fustiga el optimismo como una infamia moral y espiritual. He aquí sus palabras: "Por lo demás, no puedo por menos de declarar aquí que, para mí, el *optimismo,* cuando es algo más que la vacua expresión de quienes no albergan bajo sus obtusas frentes más que simples palabras, no sólo constituye un modo de pensar disparatado, sino también algo verdaderamente *infame,* una manera insultante de burlarse de los indecibles sufrimientos de la humanidad." [120]

La coincidencia y la divergencia —de clase— que aquí se pone de manifiesto entre Schopenhauer y la filosofía irracionalista de la Restauración, se manifiesta con la mayor claridad en la actitud que uno y otra adoptan ante el problema de la religión. Ya al tratar de Schelling hemos tenido ocasión de examinar este problema. Hemos visto cómo el debate filosófico general librado en Alemania no era el debate entre el ateísmo materialista y la religión, sino que la tendencia muy vacilante e indecisa hacia la eliminación de los elementos religiosos de la concepción filosófica del universo se concentraba en torno al problema del panteísmo. De una parte, esta filosofía, en virtud de sus fundamentos idealistas, no podía llegar a sobreponerse nunca, verdaderamente, al modo religioso de ver el mundo y, de otra parte, su tendencia a explicar el mundo por sí mismo provocaba, como hemos visto también, la resistencia de la reacción filosófica y era denunciada, una y otra vez, como ateísmo. Y fue al desintegrarse el hegelianismo, según hemos podido asimismo comprobar, cuando apareció Feuerbach con su crítica izquierdista del panteís-

[119] *Ibid.,* t. V, pp. 266 *s.* Cfr., también el pasaje en que habla de los "obreros fabriles corrompidos" y de los neohegelianos, t. II, pp. 544 *ss.*

[120] *Ibid.,* t. I, p. 422.

mo, en la que analizaba desde el punto de vista del materialismo ateísta los prejuicios religiosoteístas de la filosofía alemana clásica.

Schopenhauer tiene una conciencia muy clara de la posición a medias y la inconsecuencia de todo panteísmo: "Lo que yo tengo que objetar, principalmente, al panteísmo es que no dice nada. Llamar al Universo Dios no es explicar nada, sino sencillamente enriquecer el lenguaje con un sinónimo superfluo de la palabra Universo. Tanto da decir que 'el Universo es Dios' como decir que 'el Universo es el Universo'." Pero ve también el otro aspecto de la cuestión, el entronque del panteísmo con la religión teísta. Y, en este sentido, sigue diciendo, después de la cita anterior: "Pues sólo partiendo de un Dios, es decir, teniéndolo ya de antemano y hallándonos familiarizados con él, podemos acabar identificándolo con el Universo, en realidad para eliminarlo de un modo decente." [121]

Al parecer, Schopenhauer se acerca aquí a la crítica feuerbachiana de Spinoza y de la filosofía clásica alemana. Pero sólo en apariencia. En esta filosofía —sobre todo, en la de Spinoza— el panteísmo no era, en realidad, si nos fijamos en su tendencia fundamental, sino un "ateísmo cortés". Es cierto que Schopenhauer profesa también el ateísmo, pero éste adquiere de nuevo en él un acento peculiar: no es la destrucción le la religión y la religiosidad, como en los grandes materialistas de los iglos XVII y XVIII, ni revela siquiera una tendencia inconsciente en esta lirección, como en los panteístas idealistas progresivos, sino que trata le presentarse, por el contrario, como el sustitutivo de la religión, como ına nueva religión —ateísta— para quienes hayan perdido la vieja fe eligiosa, como consecuencia del desarrollo de la sociedad y de los progresos de las ciencias naturales.

Consiguientemente, el ateísmo schopenhaueriano no sólo no guarda la menor relación con el materialismo, sino que envuelve, por el contrario, la más aguda lucha en contra de éste, viene a desviar del ateísmo materialista a las corrientes antirreligiosas incipientes, para encauzarlas hacia una religiosidad sin Dios, hacia un ateísmo religioso. Schopenhauer dice, acerca de esto: "Pero, ¿acaso saben esos señores qué es lo que está sucediendo en nuestros días? Los tiempos de largo tiempo atrás profetizados han comenzado ya: la Iglesia vacila, se estremece con tanta fuerza, que cabe preguntarse si volverá a encontrar el centro de gravedad, pues la fe se ha perdido... El número de aquellos a quienes un cierto grado y volumen de conocimientos incapacita para tener fe ha crecido de un modo alarmante. Así lo atestigua la difusión general del obtuso racionalismo, que muestra cada vez más ancha su cara de bulldog. Se dispone a medir tranquilamente con su vara de sastre los profundos misterios del cristia-

[121] *Ibid.*, t. V, p. 112.

nismo, sobre los que han cavilado y disputado los siglos, y se cree, al obrar así, portentosamente inteligente. Las cabezas chatas racionalistas han convertido en una broma buena para niños, sobre todo, el dogma cardinal del cristianismo, la doctrina del pecado original, pues se les antoja que nada hay tan claro ni tan cierto como que la existencia de cada cual arranca de su nacimiento, razón por la cual no puede venir al mundo cargado de culpas. ¡Qué sutileza! Y, así como al ganar terreno la pobreza y el abandono, aparecen en la aldea los lobos, en las circunstancias actuales comienza a alzar cabeza el materialismo, siempre al acecho, y se abre paso, con su secuela, el bestialismo (al que ciertas gentes llaman humanismo)." [122]

Lo interesante de estas reflexiones, en un sentido negativo, es que aceptan como un hecho la crisis de la religiosidad, pero dirigiendo, al mismo tiempo, su punta polémica exclusivamente contra el "obtuso racionalismo" y contra el materialismo; y, en un sentido negativo, debe pararse la atención en que Schopenhauer, aquí como en muchos otros pasajes decisivos de su filosofía, toma partido en favor del dogma cristiano del pecado original. Así pues, es bastante consecuente cuando destaca reiteradamente y en el plano de los principios la novedad y la actualidad de su ateísmo religioso. He aquí cómo caracteriza la situación anterior a Kant: "Hasta llegar a *Kant,* existía un verdadero dilema entre el materialismo y el teísmo, es decir, entre la hipótesis de que el universo es la obra del ciego azar o ha sido creado por una inteligencia ordenadora, desde fuera, con arreglo a fines y a conceptos, *neque debatur tertium.* De donde ateísmo y materialismo eran una y la misma cosa." He aquí, ahora, las manifestaciones sugeridas por Kant: "Ahora bien, la validez de aquella proposición disyuntiva, de aquel dilema entre el materialismo y el teísmo se basa en la hipótesis de que el mundo que tenemos ante nosotros es el mundo de las cosas en sí y de que, por consiguiente, no existe más orden de las cosas que el empírico... Por tanto, al privar al ateísmo de base mediante su importante distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, Kant abrió, además, el camino hacia explicaciones completamente distintas y más profundas de la existencia." [123] Es, pues, como vemos, Kant quien abre el camino de salida a este dilema, el camino hacia el ateísmo religioso de Schopenhauer, cuya punta de lanza va dirigida contra el materialismo y que toma tantas cosas de la ética cristiana, remodelando su fundamentación.

Ya por lo expuesto se ve claramente en qué reside lo esencial del ateísmo religioso de Schopenhauer: es una especie de sustitutivo de la religión para quienes ya no están en condiciones de seguir creyendo en las religiones dogmáticas: el filósofo les ofrece una concepción del mundo

[122] *Ibid.*, t. III, p. 139.

[123] *Ibid.*, t. I, pp. 650 *s.*

ajustada, de una parte, a las exigencias científicas y, de otra parte, a tono con sus necesidades "metafísicas", pero cuidando de no herir los sentimientos arraigados en los prejuicios religiosos o semirreligiosos que aún puedan abrigar. Mientras que el panteísmo, aunque sea una concepción idealistamente confusa, con su inmanencia del universo y —en la filosofía clásica alemana— su teoría del desarrollo, desvía a las mentes, objetivamente, de la concepción religiosa del mundo, la filosofía de Schopenhauer, que profesa ser ateísta, abre de nuevo el camino hacia una religión que no obliga a nada. He aquí por qué Schopenhauer insiste reiteradamente sobre el carácter ateísta del budismo;[124] por eso también recalca que la ética que se desprende de su filosofía ateísta, en lo tocante al problema decisivo del pecado original, y "aunque pueda parecer nueva e inaudita a quienes sólo se fijen en las palabras, no tiene en el fondo nada de eso, sino que coincide enteramente con los verdaderos dogmas cristianos..."; [125] por eso denuncia a Hegel como "un mal cristiano, en rigor",[126] etc. Y surge así, también como modelo y prototipo para la trayectoria de decadencia que más tarde habrá de presentarse, aquel ateísmo religioso que hace, para una gran parte de los intelectuales burgueses, las veces de una religión que ya no podía cotizarse en este sector social.

También en este terreno es Schopenhauer, naturalmente, sólo el pensador que abre nuevos caminos, no el realizador. Su punto social de partida dentro del período de la Restauración determina el que su ateísmo —al igual que la religión de su tiempo— eduque al hombre en una actitud de pasividad social, en la simple repulsa de las actividades relacionadas con la sociedad; más tarde, sus continuadores, y sobre todo Nietzsche y, después de él, el fascismo, se encargarán de desarrollar estos puntos de vista, en el plano moral, en el sentido de un apoyo activo y militante a la reacción imperialista, paralelamente al modo de proceder de las Iglesias en las guerras mundiales imperialistas y en las guerras civiles. (La compleja trama de las capas y los sectores de la sociedad capitalista y los bruscos cambios operados en el proceso de la lucha de clases del período imperialista llevan aparejado necesariamente el hecho de que el ateísmo religioso de esta época —sin remontarse incondicionalmente y en línea directa a Schopenhauer— pueda engendrar también variantes quietistas, como ocurre, por ejemplo, en el existencialismo heideggeriano.)

Donde más claramente se manifiesta cuán marcado es este paralelismo entre la función social del ateísmo schopenhaueriano y el de la reacción política y las religiones positivas y las Iglesias correspondientes, es en el diálogo de Schopenhauer sobre la religión. Nos ofrece en él, por vez primera, una aguda crítica del papel histórico de las religiones y, sobre

[124] *Ibid.*, t. III, p. 143. Se equivoca, pues, Mehring al considerar a Schopenhauer como un "librepensador". Ver Mehring. *Werke*, t. VI, p. 166.

[125] Schopenhauer, ed. cit., t. III, p. 522. [126] *Ibid.*, t. II, p. 521.

todo, de la intolerancia de la religión monoteísta. He aquí las consideraciones finales:

"*Filaletes:* otro cariz presenta la cosa, naturalmente, si nos fijamos en la utilidad de las religiones como puntales de la Corona, pues cuando ésta es conferida por la gracia de Dios, no cabe duda de que media una estrecha afinidad entre el altar y el trono. Por otra parte, todos los príncipes prudentes y amantes de su trono y de su familia procurarán marchar siempre a la cabeza de sus pueblos, como verdaderos modelos de religiosidad, y el mismo Maquiavelo, en el capítulo XVIII de su libro, aconseja calurosamente al príncipe que dé pruebas de espíritu religioso. Acerca de esto, podríamos decir, tal vez, que las religiones reveladas son a la filosofía exactamente lo que los soberanos por la gracia de Dios a la soberanía del pueblo, razón por la cual los dos primeros términos de esta ecuación sellan entre sí una alianza natural. *Demófeles:* ¡Oh, por favor, no emplees ese tono! Piensa que, con ello, podrías sonar el cuerno de la oclocracia y la anarquía, enemigo jurado de todo orden legal, de toda civilización y de toda humanidad. *Filatetes:* Tienes razón. No eran más que sofismas... Los retiro." [127]

Quedan bien delineados, ahí, los contornos de la función social que la filosofía de Schopenhauer venía a cumplir y cumplió. Y esta función determina también sus problemas filosóficos, en sentido estricto. Su significado metodológico y sistemático se comprende claramente cuando se sabe cuál es, en verdad, la naturaleza de su social *terminus ad quem.* Pues sólo así podemos llegar a determinar la actitud de Schopenhauer ante la historia de la filosofía clásica alemana y la posición que en ella ocupa, el verdadero carácter filosófico de aquel irracionalismo de que fue el fundador.

Es generalmente sabido que Kant adopta en todos los problemas decisivos de la filosofía una posición vacilante y dual. Lenin caracteriza con insuperable claridad la fluctuante posición de Kant entre el materialismo y el idealismo: "El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquél, compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas. Cuando Kant admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara a esta cosa en sí incognoscible, trascendente, ultraterrenal, Kant habla como idealista. Reconociendo como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la línea del sensualismo y, a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones, por la línea del materialismo. Reconociendo la aprioricidad del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., orienta Kant su

[127] *Ibid.*, t. V, pp. 376 *s.*

filosofía hacia el idealismo."[128] Desde este punto de vista decisivo, toda la filosofía clásica alemana representa un gran paso de retroceso, con respecto a Kant. Ya el mismo Fichte procura, para emplear el término de Lenin, "limpiar" la filosofía kantiana de sus vacilaciones materialistas, creando un idealismo puramente subjetivo. En esta misma dirección se mueve por entero la teoría del conocimiento de Schopenhauer. También ella vuelve a encauzar, como veremos en seguida, las vacilaciones kantianas, hacia el idealismo subjetivo consecuente de Berkeley.

Pero la posición de Kant no es vacilante y transitoria solamente en cuanto a este problema, sencillamente decisivo para la filosofía; lo es también en lo tocante al problema de la dialéctica. Las contradicciones que se manifestaron al final del siglo XVIII en el campo del pensamiento mecanicista-metafísico (basta pensar en Diderot, Rousseau, Herder, etc.) alcanzan su punto culminante en Kant. En toda la obra de su vida encontramos como tendencia —no llevada nunca hasta el final, no desarrollada consecuentemente— el principio de la contradicción como punto de partida y como base de la lógica y la teoría del conocimiento. Es cierto que todos estos conatos terminan, para él, en la restauración del pensamiento metafísico, en un agnosticismo filosófico. Sin embargo, a la luz del ejemplo del joven Schelling, hemos podido ver cuán importantes fueron también, como puntos de partida, estos conatos inconsecuentes para el desarrollo de la dialéctica en Alemania.

Conocemos ya cuál era la actitud de Schopenhauer ante el materialismo. Aquí, sólo nos interesa poner de manifiesto que la actitud de Schopenhauer al "limpiar" a Kant de sus vacilaciones materialistas y al llevar de nuevo la teoría kantiana del conocimiento hacia los carriles de Berkeley, no envuelve solamente la fundamentación de un idealismo subjetivo consecuente, sino que entraña, además, la tendencia a amputar de la filosofía kantiana todos los elementos dialécticos, para poner en su lugar un irracionalismo basado en la intuición, una mística irracionalista. Así pues, aunque exista una total congruencia entre las tendencias de Schopenhauer y de Fichte desde el punto de vista del problema decisivo de la teoría del conocimiento, del divorcio entre el idealismo y el materialismo, media también entre ellas una contraposición no menos grande en lo tocante al problema de la dialéctica. En este respecto, no cabe duda de que la concepción idealista subjetiva de Fichte acerca de la relación entre el Yo y el No-Yo es un intento encaminado a desarrollar más consecuentemente las tendencias dialécticas de Kant. De aquí el importante papel que Fichte desempeña en el nacimiento de la dialéctica idealista objetiva del joven Schelling; y de aquí también la actitud de brusca repulsa de Schopen-

[128] Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* Ediciones en Lenguas extranjeras, Moscú, 1948, pp. 222 *s.*

hauer ante las tendencias dialécticas de toda la filosofía alemana clásica, aunque su sistema presente ciertos puntos de contacto con las tendencias irracionalistas latentes siempre en Schelling y aunque tome de éste —sin confesarlo, naturalmente— no pocas, en relación con eso.

En su crítica de la filosofía kantiana, entra Schopenhauer con gran decisión en el problema central del idealismo subjetivo consecuente. Reprocha a Kant, sobre todo, el que "no derive la existencia puramente relativa del fenómeno de la verdad innegable, tan simple y tan evidente, de que *'no hay objeto sin sujeto'*, para de este modo presentar ya en su raíz el objeto, puesto que éste no puede existir nunca, en absoluto, más que en relación con el sujeto, como dependiente de él, condicionado por él y, por tanto, como simple fenómeno incapaz de poseer una existencia propia, sustantiva e incondicional".[129] Es el mismo pensamiento que formula, con mayor rotundidad todavía, si cabe, en su obra primeriza, *Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente,* en los siguientes términos: "Así como con el sujeto se predica también inmediatamente el objeto (puesto que ni la misma palabra tendría sentido de otro modo), y del mismo modo con el objeto el sujeto, razón por la cual el ser sujeto equivale exactamente a tener un objeto, y el ser objeto a ser reconocido por un sujeto, así al predicar un objeto *determinado del modo que sea,* se predica también inmediatamente el sujeto *como cognosciente exactamente del mismo modo.* En este sentido, tanto da que yo diga que los objetos encierran tales o cuales determinaciones peculiares e inherentes a ellos como que afirme que el sujeto conoce de tales o cuales modos; lo mismo da decir que los objetos se dividen en tales o cuales clases como afirmar que al sujeto le son inherentes estas o las otras capacidades distintas del conocimiento." [130]

Como vemos, Schopenhauer, en este respecto, retorna resueltamente a las posiciones de Berkeley y defiende a éste en contra de Kant. Él mismo lo dice, con palabras inequívocas: "Aquella importante tesis había sido convertida ya en piedra angular de su filosofía por Berkeley, a cuyos méritos no hace justicia Kant, conquistándose con ello un nombre inmortal, aunque él mismo no acertara a sacar las consecuencias adecuadas de su tesis, bien porque no las comprendiera o porque no prestara la suficiente atención en ellas." [131]

He aquí por qué Schopenhauer rechaza la segunda edición reelaborada de la *Crítica de la razón pura* como una falsificación de las verdaderas tendencias de Kant, ateniéndose siempre, en su interpretación, a la primera. Esta nítida contraposición schopenhaueriana entre la primera y la segunda edición de la obra fundamental de Kant llegó a desempeñar im-

[129] Schopenhauer, ed. cit., t. I, pp. 554 *s.*
[130] *Ibid.*, t. III, pp. 159 *s.*
[131] *Ibid.*, t. I, p. 555.

portante papel en la filología kantiana.[132] Pero lo que aquí interesa y lo decisivo no es el problema filológico-histórico, sino el filosófico. Ya hemos visto cómo concibe Schopenhauer la actitud de Kant ante Berkeley. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, dice Kant que ha añadido a su obra una "refutación del idealismo" (dirigida contra Berkeley), razonando así esta adición: "Por muy inocente que se considere al idealismo con respecto a los fines esenciales de la metafísica (y no lo es, en realidad), no deja de ser un escándalo para la filosofía y para la razón humana en general el tener que aceptar la existencia de las cosas fuera de nosotros (de las cuales recibimos toda la materia para el conocimiento, aun el interno) simplemente como *creencia*, sin que podamos ofrecer prueba alguna satisfactoria de ello a quien lo ponga en duda." [133] Así, pues, lo que Schopenhauer considera como la gran hazaña filosófica de Kant, aunque éste la desarrolle inconsecuentemente, es lo que el propio Kant reputa como un "escándalo de la filosofía".

Ya por sí solo, este decisivo viraje de Schopenhauer hacia los carriles del idealismo subjetivo berkeleyano aseguraría a Schopenhauer un puesto importante entre los precursores de la filosofía burguesa reaccionaria. No cabe duda de que la restauración de la teoría del conocimiento de Berkeley por Mach y Avenarius, restauración completa y cabal en cuanto a la esencia, por mucho que se la disfrace en cuanto a las palabras y a la forma, presupone la trayectoria schopenhaueriana. Y el propio Lenin pone de relieve esta afinidad, al hacer la crítica de Mach: "Estamos no solamente por encima del materialismo, sino también del idealismo de 'un' Hegel, ¡pero esto no nos impide andar coqueteando con el idealismo a lo Schopenhauer!" [134]

Ahora bien, Schopenhauer va más allá de estos sucesores suyos, en dos sentidos. De una parte, abraza sin la menor reserva el subjetivismo y el idealismo solipsistas de Berkeley; todavía está muy lejos de su mente el enmascarar su idealismo como la "tercera vía" entre el idealismo y el materialismo, como la "superación" de esta antítesis. Y, de otra parte, no se contenta, como Mach y Avenarius, con un simple agnosticismo, sino que desarrolla abiertamente hasta llegar a las últimas consecuencias implícitas en él el misticismo y el irracionalismo que —consciente o inconsciente-

[132] Señalaremos aquí, de pasada, que esta interpretación de la nueva edición refundida de la *Crítica de la razón pura* llegó a impresionar hasta a un marxista como Mehring. Éste llega —falsamente—, partiendo del análisis de Schopenhauer, a la conclusión de que las tendencias propiamente idealistas de Kant se manifiestan precisamente en la segunda edición. Cfr. Mehring, *Werke*, t. II, p. 232 *s*. De este modo, se vuelve nuevamente del revés el problema kantiano, tal como Lenin lo esclarece.

[133] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Reclam, p. 31.

[134] Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., p. 216.

mente— lleva en sí todo idealismo consecuente. Con lo cual se acerca también más a Berkeley que sus sucesores. Con la importante diferencia histórica, claro está, de que su desarrollo del idealismo subjetivo no desemboca en la religión cristiana, como el de Berkeley, sino, ya lo hemos visto, en un ateísmo religioso.

Para dar a éste una fundamentación gnoseológica, Schopenhauer no niega la existencia de las cosas en sí de un modo general, sino que se limita a dar a éstas una interpretación místico-irracionalista, equiparando la cosa en sí a la voluntad irracionalistamente inflada y mistificada. He aquí sus palabras: "Fenómeno quiere decir representación, y solamente esto: toda representación, de cualquier clase que ella sea, todo *objeto,* es un *fenómeno.* La *cosa en sí* es solamente la *voluntad:* en cuanto tal, ésta no tiene absolutamente nada de representación, sino que se distingue de ella *toto genere:* es la manifestación, la proyección visible, la *objetividad* de toda representación, de todo objeto. Es lo más íntimo, el meollo de todo lo particular y de lo total: se manifiesta en toda fuerza ciega de la naturaleza, y se manifiesta, asimismo, en los actos reflexivos del hombre, sin que la gran diferencia entre una y otras resida en la esencia misma de los fenómenos, sino solamente en el grado de éstos." [135]

En Schopenhauer tenemos, pues, como ya antes en Schelling, dos modos diametralmente opuestos de concebir la realidad: uno, no esencial (el de la realidad objetiva realmente dada); otro, auténtico y esencial (el del irracionalismo místico). Pero, mientras que el joven Schelling, como hemos visto, con esta dualidad sólo trataba de rechazar el conocimiento conceptual (discursivo) de la realidad y aspiraba con su intuición intelectual, a captar, siquiera fuese de un modo místicamente confuso, la esencia de la misma realidad, las fuerzas motrices de la evolución como principio general de toda realidad, Schopenhauer difama de antemano todo conocimiento científico, ahonda de por sí el abismo entre el conocimiento del mundo de los fenómenos y el de la cosa en sí mucho más de lo que hiciera Schelling incluso en su última época, con su contraposición entre la filosofía positiva y la negativa; pues aquí se trata, en rigor, de dos tipos distintos de realidad o, mejor dicho, de una realidad y una no-realidad, a cada una de las cuales corresponde, cabalmente, una de aquellas dos clases de conocimiento.

Esto, en parte, guarda relación con la diversidad de la teoría del conocimiento de cada uno de estos dos pensadores. Schelling es un idealista objetivo, Schopenhauer un idealista subjetivo. Esto quiere decir que para el primero existe, pese a todo, la objetividad de la realidad, aunque sea bajo una forma cada vez más tergiversada a través del prisma místico-irracionalista; la concepción schellingiana juvenil de la identidad del

[135] Schopenhauer, ed. cit., t. I, p. 163.

sujeto-objeto, sobre todo, es una forma mistificada de expresar la intuición de que el hombre, la conciencia humana, es, de una parte, el resultado del desarrollo dentro de la naturaleza y de que, por otra parte, la consecución de esta identidad en la intuición intelectual entraña un conocimiento, una elevación de este proceso objetivo de la naturaleza al plano de la autoconciencia. En cambio, en Schopenhauer, el entronque entre el sujeto y el objeto aparece enfocado desde el primer momento de un modo distinto. Ya hemos citado las manifestaciones de Schopenhauer relacionadas con esto y que culminan en la afirmación de que no puede haber objeto sin sujeto, de que lo que llamamos realidad (el mundo de los fenómenos) se identifica con nuestras representaciones; es, por tanto, idéntico al *esse est percipi* de Berkeley.

Se sigue de aquí que, para Schopenhauer —lo mismo que, más tarde, para Mach, Avenarius, Poincaré, etc.—, el mundo exterior no puede poseer una objetividad real, independiente de la conciencia individual; de que el conocimiento —coincidiendo también en esto con el machismo— sólo tiene un significado puramente práctico en la "lucha por la existencia", en la conservación del individuo y de la especie. "El conocimiento en general —dice Schopenhauer—, lo mismo el racional que el puramente intuitivo, brota por tanto, originariamente, de la misma voluntad, forma parte de la esencia de las fases más altas de su objetivación, como una mera μηχανή, como un medio para la conservación del individuo y de la especie, ni más ni menos que cualquier órgano del cuerpo. Por consiguiente, el conocimiento, originariamente determinado al servicio de la voluntad para la consecución de sus fines, permanece totalmente a su servicio casi en todos los casos: así sucede en todos los animales y, sobre poco más o menos, en todos los hombres." [136]

Partiendo de esta actitud gnoseológica, puede Schopenhauer llegar sin más a la conclusión de que dicho modo de captar los fenómenos no puede decirnos, en principio, nada acerca de su esencia. El conocimiento del mundo exterior se divide, según él, en morfología y etiología. De la primera, dice: "Ésta... hace desfilar ante nosotros innumerables formas, infinitamente variadas y entre las que, sin embargo, existen innegables parecidos familiares; para nosotros, representaciones que por este camino nos permanecen extrañas y que, vistas simplemente así, aparecen ante nosotros como jeroglíficos sin descifrar." La segunda "nos enseña que, con arreglo a la ley de causa a efecto, un determinado estado de la materia trae consigo otro, con lo cual lo explica y cumple con su misión".

Ahora bien, con lo anterior no avanzamos un solo paso en el conocimiento de la realidad objetiva. Schopenhauer resume así su teoría del

[136] *Ibid.*, p. 214.

conocimiento: "Pero con ello no averiguamos ni lo más mínimo acerca de la esencia interior de cualesquiera fenómenos. Esta esencia se llama *fuerza natural* y cae fuera del campo de la explicación etiológica, que la constancia inmutable de la manifestación de esa fuerza cuando se dan las condiciones necesarias para eso y de ella conocidas, llama *ley natural*. Esta ley natural, estas condiciones y la manifestación de esta fuerza en determinados lugares y en determinados tiempos, es todo lo que la etiología sabe y puede saber. La fuerza misma que se manifiesta, la esencia interior de los fenómenos que se producen con arreglo a aquellas leyes, es y seguirá siendo eternamente un misterio, algo extraño y desconocido, tanto en el fenómeno más simple como en el más complejo... Por donde aun la más perfecta explicación etiológica de la naturaleza en su conjunto no pasaría de ser, en rigor, un catálogo de las fuerzas inexplicables y una indicación segura de las reglas conforme a las cuales se presentan las manifestaciones de esas fuerzas en el tiempo y en el espacio, se suceden y sustituyen las unas a las otras, pero sin que pueda nunca explicarnos más allá de su manifestación y del orden en que procede, la esencia interior de las fuerzas que se manifiestan, ya que la ley por la que se rige no apunta nunca en esta dirección." [137]

Podemos ver claramente aquí tanto el carácter puramente burgués de la teoría schopenhaueriana del conocimiento como la energía con que se adelanta a la trayectoria posterior de la filosofía irracionalista. La marcada afinidad de Schopenhauer con los filósofos ingleses del siglo XVIII, con un Berkeley y un Hume, descansa, sobre todo, en el hecho de que éstos trataban de dar satisfacción a las necesidades ideológicas de una burguesía que tenía ya en sus manos el poder económico, por virtud de una transacción con la clase terrateniente y con las concepciones religiosas de los poderes del pasado, y de buscar, por esta razón, una teoría del conocimiento que, de una parte, no entorpeciera el libre desarrollo de las ciencias naturales, indispensable para la producción capitalista (como solían hacerlo, por ejemplo, las concepciones religiosas de la filosofía feudal o semifeudal que afectaban a la ciencia misma), pero que, de otra parte, rechazara todas aquellas consecuencias ideológicas del desarrollo de las ciencias que pudieran prestarse a impedir la transacción de la burguesía, inclinada en su mayoría a la reacción, con las potencias dominantes del "antiguo régimen".

El carácter puramente burgués de esta actitud lo revela el que el argumento decisivo para mantener alejadas tales consecuencias ideológicas sea también un argumento indirecto. No se las rechaza, en efecto, porque sean incompatibles con los dogmas de la religión cristiana (como lo hacía la filosofía feudal o semifeudal), sino por razón de su "acien-

[137] *Ibid.*, pp. 147 *s.*

tificidad", porque traspasan las fronteras que la teoría del conocimiento considera infranqueables para la captación discursiva del mundo de los fenómenos. Y el carácter anticipado, la "genialidad" de Schopenhauer se manifiesta en el hecho de que el filósofo supiera descubrir esta tendencia de la evolución burguesa en la atrasada Alemania de comienzos del siglo XIX; en que vislumbrara claramente en la impotencia política de la burguesía alemana de aquel tiempo —cuya naturaleza social era todavía muy distinta— aquellas tendencias llamadas a imponerse después de la derrota de la revolución de 1848-49, en Alemania y en todo el continente, y elevarlas a un alto plano de generalización.

A este conocimiento del mundo de los fenómenos, que según Schopenhauer, ya lo hemos visto, sólo puede tener un significado práctico-pragmático, contrapone el filósofo la captación de la esencia de las cosas en sí, de lo que él llama la voluntad. El misticismo irracionalista de su filosofía resalta aquí con toda su claridad. Schopenhauer subraya el papel descollante de la intuición ya en lo tocante al modo de conocer el mundo de los fenómenos. Hace de la intuición intelectual de Schelling, que éste circunscribía, como hemos visto, al modo de conocimiento de las cosas en sí exclusivamente, en marcada contraposición con el de los fenómenos, un principio general de todo conocimiento. "Por tanto —dice—, nuestra *intuición empírica,* cotidiana, es una intuición *intelectual,* y *a ella* corresponde este predicado, que los fanfarrones filosóficos de Alemania venían atribuyendo a una supuesta intuición de mundos soñados, en la que el absolutismo predilecto de tales filósofos se adelantaba a sus evoluciones." [138]

Como es natural, este principio irracionalista de la intuición aparece todavía más exaltado en el conocimiento de la cosa en sí, de la voluntad. La captación de esta voluntad, en lo que se refiere a cada hombre en cuanto individuo, procede de un modo puramente intuitivo, puramente inmediato, "a saber, como aquel algo conocido de cada individuo y que expresa la palabra voluntad".[139] Y sólo de un modo puramente sofista, echando mano de los recursos de la filosofía schellingiana, por lo demás tan rudamente combatida por él, recurriendo a las analogías, puede Schopenhauer argumentar que por este camino no se arriba a un completo solipsismo, a la negación de la realidad de los semejantes y del mundo exterior en general: juzgamos, dice Schopenhauer, de la existencia de nuestros semejantes "precisamente por medio de la analogía de aquel cuerpo",[140] es decir, del nuestro, distinguiendo allí como aquí la representación (el fenómeno) y la voluntad (la cosa en sí).

Y con ayuda del mismo método se proyecta, *por analogía,* la voluntad sobre todo el mundo de los fenómenos como sobre el ser en sí que le

[138] *Ibid.*, t. III, p. 67. [139] *Ibid.*, t. I, p. 151. [140] *Ibid.*, p. 157.

sirve de base. Schopenhauer extiende así esta analogía, esta proyección de la voluntad humana sobre todo el cosmos: "Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aquí sólo empleamos, ciertamente, una *denominatio a potiori*, que precisamente por ello da al concepto de voluntad una extensión mayor de la que hasta ahora tenía. El conocimiento de lo idéntico en fenómenos distintos y de lo distinto en lo semejante constituye cabalmente, como con tanta frecuencia hace notar Platón, la condición de la filosofía. Ahora bien, hasta ahora no se había reconocido la identidad de la esencia de toda fuerza pugnante y activa de la naturaleza con la voluntad, lo que hacía que no se viera en los múltiples fenómenos lo que realmente son, diferentes especies del mismo género, sino fenómenos heterogéneos, razón por la cual no se acertaba a encontrar tampoco la palabra adecuada para designar este género. He aquí por qué yo designo el género con el nombre de la especie más importante de todas y cuyo conocimiento inmediato y más asequible nos lleva al conocimiento mediato de todas las demás." [141]

Y este conocimiento analógico se obtiene, a su vez, evidentemente, por la vía intuitiva, a base de un saber inmediato: "Ahora bien, el término *voluntad*, que pretende revelarnos, como una palabra mágica, la esencia más íntima de cada cosa en la naturaleza, no designa en modo alguno una incógnita, algo a que pueda llegarse por medio de deducciones, sino un algo conocido de un modo absolutamente directo, y hasta tal punto conocido, que sabemos y comprendemos lo que es la voluntad mucho mejor que cualquiera otra cosa, sea la que fuere. Hasta ahora, se encuadraba el concepto de *voluntad* dentro del concepto de *fuerza;* yo hago exactamente lo contrario, y trato de que toda fuerza de la naturaleza sea concebida como voluntad." [142] Como se ve, Schopenhauer antropologiza toda la naturaleza con ayuda de una simple analogía, que él proclama soberanamente como un mito y, por tanto, como la verdad.

No podemos ni queremos analizar aquí en todos sus detalles el sistema filosófico que así surge. Nos limitaremos a poner de relieve aquellos aspectos decisivos en que cobra expresión el nuevo irracionalismo schopenhaueriano, tan extraordinariamente preñado de consecuencias para la filosofía del siglo XIX.

Del retorno de Schopenhauer a Berkeley, ya señalado más arriba, se deduce obligadamente que, para él, el espacio, el tiempo y la causalidad son formas puramente subjetivas del mundo de los fenómenos, que en modo alguno pueden aplicarse a las cosas en sí, a lo que Schopenhauer entiende por voluntad. La posición vacilante de Kant estribaba en que, aunque aspirase también en este punto a una tajante dualidad, en el curso de sus manifestaciones cada vez más concretas pugnaba por librar-

[141] *Ibid.*, p. 164. [142] *Ibid.*, p. 165.

se, una y otra vez, de la cárcel de este dualismo metafísico. Pues bien, Schopenhauer liquida radicalmente estos conatos, casi siempre oscilantes y equívocos, de la concepción dialéctica kantiana del fenómeno y la esencia (realidad objetiva y cosa en sí), valiéndose de un dualismo más consecuentemente metafísico y antidialéctico para irracionalizar totalmente el mundo de las cosas en sí.

Pongamos un ejemplo importante, tomado de la filosofía de la naturaleza. "La fuerza misma —dice Schopenhauer— se halla totalmente al margen de la cadena de las causas y los efectos que tienen como premisa el tiempo, puesto que sólo tiene sentido en relación con éste, mientras que aquélla se da también fuera del tiempo. Los cambios concretos tienen siempre como causa, de la que son manifestación, otros cambios igualmente concretos, pero no una fuerza. Pues lo que presta su virtud a una causa, constantemente, cuantas veces pueda actuar, es siempre una fuerza natural, que en cuanto tal carece de fundamento, es decir, se halla completamente al margen de la cadena causal y es, por tanto, en general, ajena al campo de acción del principio del fundamento, siendo conocida filosóficamente como la objetividad inmediata de la voluntad, que es el en sí de la naturaleza toda." [143]

Toda la naturaleza se convierte, así, en un misterio, a pesar de que los cambios concretos necesarios para el capitalismo pueden ser captados en su totalidad desde el punto de vista de las leyes causales y empleados para la producción. Pero, filosóficamente, todo es inexplicable, irracional: "Para nosotros, es algo tan inexplicable el que una piedra caiga al suelo, como el que un animal se mueva." [144] Y, siguiendo consecuentemente este pensamiento, Schopenhauer llega a resultados que se acercan mucho a la mística reaccionaria de la filosofía imperialista de la naturaleza y se adelantan metodológicamente a ella. Recordemos aquellas manifestaciones deterministas de Spinoza cuando decía que una piedra cruzando el aire se imaginaría, si tuviera conciencia, que recorría su trayectoria por propia voluntad; es una imagen plástica con que el filósofo se proponía ilustrar la ilusión del libre arbitrio y cuyas analogías se encuentran también, como hemos visto, en Bayle y Leibniz. También Schopenhauer se refiere a este símil de Spinoza, pero invirtiendo totalmente su significado filosófico, al añadir "que la piedra tendría razón. El impulso es para ella lo que para mí el móvil, y lo que en ella aparece, en el estado del que hipotéticamente se parte, como cohesión, gravedad y permanencia, no es sino lo que yo reconozco en mí como voluntad y lo que también ella, la piedra, reconocería como tal, si además poseyera el dón del conocimiento".[145] Es claro que Schopenhauer no podía conocer, en la época en que vivió, la física atómica burguesa de nuestros días, pero podemos estar

[143] *Ibid.*, p. 188. [144] *Ibid.*, p. 181. [145] *Ibid.*, pp. 182 *s.*

seguros de que, de haberla conocido, habría asentido con el mayor entusiasmo, por lo menos metodológicamente, a los movimientos acausales de los electrones, a la "libre voluntad" en el movimiento de las partículas.

Y las consecuencias de este desgarramiento metafísico-irracionalista producido entre el fenómeno y la esencia se revelan todavía con mayor claridad en el mundo humano. Como la voluntad schopenhaueriana se halla más allá de la zona de vigencia del espacio, el tiempo y la causalidad y, por tanto, no rige para Schopenhauer el principio de la individuación, tenemos que toda voluntad es, según él, idéntica a la voluntad misma. Lo cual acarrea consecuencias muy importantes para los hombres (para la ética): "Sólo los sucesos *interiores,* cuando afectan a la *voluntad,* tienen verdadera realidad y son acaecimientos reales, ya que la voluntad es la única cosa en sí. Todo microcosmo lleva en sí el macrocosmo íntegro, el cual no contiene ni más ni menos que aquél. La multiplicidad es un fenómeno, y los acaecimientos exteriores son simples configuraciones del mundo de los fenómenos, lo que vale tanto como decir que carecen, directamente, de realidad y de significado propios y sólo los poseen indirectamente, por la relación que guardan con la voluntad del individuo." [146]

Por tanto, Schopenhauer no se limita a decir, aquí, que lo que importa, en toda acción, sea exclusivamente lo íntimo. Este pensamiento se contenía ya en el "imperativo categórico" de Kant, con una diferencia importante, ciertamente, y es que Kant aspiraba siempre a dar un contenido social a su ética de las intenciones y, para lograrlo, no retrocedía ni siquiera ante los razonamientos sofísticos ni ante un abandono inconsciente de su propio punto de partida metodológico. En Schopenhauer, por el contrario, se trata de la interioridad pura y simple, de la desvalorización filosófica, ética, de toda conducta, de todo hecho real. Pero, además, el pasaje que acabamos de citar postula, como hemos visto, la identidad del macrocosmo y del microcosmo, de la esencia del universo y de la pura identidad del individuo. El camino que a ello conduce es, ciertamente, el del ascetismo, el de volverse de espaldas a todos los horrores de la existencia, el de penetrar en la identidad interior de todas las esencias, sobreponiéndose, por tanto, al egoísmo habitual. Acerca de todo ello habla Schopenhauer prolijamente, de un modo pintoresco y, no pocas veces, ingenioso. Pero no debemos olvidar que —mostrando también en este punto una contraposición tajante con Kant y hasta con todos los auténticos moralistas del pasado—, considera su propia ética como no obligatoria para el mismo filósofo que la proclama y la fundamenta. ¿Por qué ha de serlo, entonces, para sus lectores y partidarios? Y así, lo único que de esta "sublime" ética queda en pie es la inflación del indi-

146 *Ibid.*, t. II, p. 520.

viduo como potencia cósmica y la sanción filosófica del augusto desprecio con que se contempla toda actividad social.

Y este aspecto de la filosofía schopenhaeuriana se ve reforzado todavía más por lo que constituye la parte más popular de su sistema, por la estética. También en este punto vemos cómo la historiografía burguesa procura borrar el rastro, viendo en la estética de Schopenhauer, sencillamente, la continuación de la de los clásicos alemanes. Exactamente lo contrario de la verdad. La estética de Goethe y de Schiller, como la del joven Schelling y la de Hegel en su período de madurez, consideran el arte y el conocimiento como dos formas importantes y coordinadas entre sí de la captación del universo. Goethe dice: "Lo bello es una manifestación desde las leyes comunes de la naturaleza, que sin ella permanecerían eternamente ocultas a nuestros ojos." [147] Aparentemente, la estética schopenhaueriana, con su entronque de las ideas platónicas y la consideración estética, con su concepción de la música como una "imagen de la voluntad misma",[148] se acerca mucho a esta misma concepción. Pero no olvidemos que en los clásicos alemanes el conocimiento y el arte se enderezaban hacia la misma realidad y que en ambos buscaban soluciones distintas, pero convergentes, para la misma dialéctica del fenómeno y la esencia, mientras que Schopenhauer, por su parte, define el arte precisamente *como el modo de considerar las cosas independientemente del principio del fundamento.*[149] Por tanto, para Schopenhauer, por oposición a la filosofía alemana clásica, conocimiento y contemplación estética son dos polos diametralmente antagónicos.

Y la misma tajante contraposición media, por debajo de una semejanza superficial y engañosa, en lo que se refiere a la estética, desde el punto de vista de la práctica. No hay para qué pararse a exponer en detalle el que, desde el "sin interés" de Kant hasta la "educación estética" de Schiller se contiene en la estética clásica un marcado elemento de aislamiento del arte, de evasión de la realidad y la práctica social. Pero solamente esto, un elemento. La misma "educación estética" se concibe, originariamente, como una fase preparatoria, como una etapa educativa de la humanidad para la conducta social. Es al llegar Schopenhauer (y ya antes de él, en los románticos alemanes) cuando esta evasión se convierte en el problema central de la estética. También en esto es Schopenhauer un importante precursor del posterior decadentismo europeo. No cabe duda de que esta total evasión de la conducta social lleva necesariamente aparejada la deformación del hombre por esa clase de actitud estética. Mientras que el ideal estético de los clásicos alemanes era el hombre normal, Schopenhauer estatuye una relación esencial e íntima entre la patología y la

147 Goethe, *Sprüche in Prosa*, secc. II.

148 Schopenhauer, ed. cit., t. I, p. 340.

149 *Ibid.*, p. 252.

genialidad del artista. El genio, según él, no es ya "el favorito de la naturaleza", como en Kant,[150] sino un *monstrum per excessum*.[151]

Encontramos aquí, cultivado en estado puro, el anticipo de lo que más tarde será el irracionalismo reaccionario de la trayectoria burguesa, pero este anticipo se exalta hasta lo grotesco si nos fijamos brevemente en la actitud del Schopenhauer "ateístico" ante los problemas que más tarde, al llegar la decadencia de la burguesía, se popularizarán bajo las más diversas formas de la "psicología de lo profundo", el ocultismo, etc. Thomas Mann apunta sagazmente hacia la relación entre Schopenhauer y Freud.[152] Pero, aún es más importante el punto de vista adoptado por Schopenhauer ante el complejo de lo visionario, la fe en los espectros, etc. Dedica a estos asuntos, tan importantes también para los románticos reaccionarios, un detallado estudio especial, en el que, naturalmente, no podemos entrar aquí. Sólo nos interesa señalar que la teoría idealista subjetiva del conocimiento de Schopenhauer, que, de una parte, quiere educar al hombre, como hemos visto, en una actitud de escepticismo general ante el valor filosófico de los resultados de la investigación de la naturaleza, trata de sentar, en este punto, los "fundamentos" filosóficos de toda superstición. Así, refiriéndose a los visionarios, dice que este dón "pierde, por lo menos, su absoluta inverosimilitud, si se tiene en cuenta debidamente que, como con tanta frecuencia he dicho yo, el mundo objetivo no es otra cosa que un fenómeno cerebral, pues en los visionarios sonámbulos se descartan, hasta cierto punto, el orden y las leyes de ese fenómeno como funciones cerebrales".[153]

Y, después de una breve recapitulación de su teoría de la subjetividad del tiempo, sigue diciendo Schopenhauer: "Pues, si el tiempo no es un criterio de la verdadera esencia de las cosas, no cabe duda de que, con relación a esto carece de sentido el antes y el después: por tanto, lo mismo podemos conocer un acaecimiento antes de suceder que después. Toda mántica, ya sea por medio del sueño, en estado sonámbulo, en el segundo rostro o de cualquier otro modo, consiste simplemente en descubrir el camino que conduce a liberar al conocimiento de la condición del tiempo." Lo que trae consigo, como consecuencia necesaria, "la posibilidad de que los muertos influyan realmente sobre el mundo de los vivos", etcétera.[154]

Esta doble tendencia: de una parte, el agnosticismo (o, mejor dicho, un tosco empirismo, que retrocede ante toda generalización real de los hechos) frente a los fenómenos reales de la naturaleza y a las leyes de

[150] Kant, *Crítica del juicio*, § 41.
[151] Schopenhauer, ed. cit., t. II, p. 443. Véase también t. I, p. 258.
[152] Thomas Mann, *op. cit.*, p. 394. Esta línea de interpretación se remonta a través de Mann, hasta Nietzsche.
[153] Schopenhauer, ed. cit., t. IV, pp. 299 *s.*
[154] *Ibíd.*, p. 348.

ésta y, de otra parte, una ciega credulidad en el enjuiciamiento de los "fenómenos ocultos", sólo llegará a presentarse como una ideología muy extendida en la segunda mitad del siglo XIX. Engels, a fines de la década del setenta y comienzos de la del ochenta, critica estas tendencias en los naturalistas ingleses rigurosamente empíricos, resumiendo su juicio en estas palabras: "Se ve aquí de un modo tangible cuál es el camino más seguro que lleva de las ciencias naturales al misticismo. No es el de la exagerada teoría de la filosofía de la naturaleza, sino el del empirismo bajo su forma más vacua, que desprecia toda teoría y desconfía de todo pensamiento." [155] Y, cómo Schopenhauer llega mucho más allá que los empiristas ingleses en el destronamiento de la razón, será en el período imperialista cuando, en este terreno se revelen sus verdaderos herederos directos. Esta doble tendencia gnoseológica se manifestará claramente, por ejemplo, en un Simmel y desempeñará más tarde un importante papel metodológico en el florecimiento de los mitos, hasta llegar al racismo fascista.

Y esta inoculación de una megalomanía irracionalista en la intelectualidad burguesa se acentúa todavía más por el hecho de que Schopenhauer no se limita a recoger el aristocratismo de la teoría del conocimiento de Schelling, sino que lo desarrolla radicalmente. También él entiende que el conocimiento discursivo usual por medio de conceptos es "asequible y comprensible para todo ser dotado de razón". Pero no acontece lo mismo con la captación del mundo tal y como realmente es y como se objetiva en el arte, el cual "sólo es asequible al genio y a quien, incitado en la mayoría de los casos por las obras del genio, es capaz de exaltar su capacidad pura de conocimiento hasta un estado de espíritu genial". Las obras de arte en las que aparece este ser en sí son de tal naturaleza, que "permanecen por fuerza como libros eternamente cerrados ante la roma mayoría de los hombres e inasequibles para ellos, separados de ellos por un profundo abismo, como el que se abre entre el trato de los príncipes y el populacho".[156]

Hemos esbozado brevemente cómo de aquel retorno de las vacilaciones de Kant al solipsismo de Berkeley brota consecuentemente el irracionalismo de Schopenhauer. Hemos de ver ahora, a la luz de algunos problemas filosóficamente decisivos, cómo este irracionalismo es la reacción al desarrollo de la dialéctica y cómo, en este respecto, la filosofía de Schopenhauer se halla plena de espíritu consciente de lucha contra el pensamiento dialéctico, cómo trata de suplantar los avances del conocimiento dialéctico por un irracionalismo metafísico-místico.

Quien haya leído cualquier historia de la filosofía sabe hasta qué punto

[155] Engels, *Dialektik der Natur,* Berlín, 1952, p. 51.
[156] Schopenhauer, ed. cit., t. I, p. 311.

era Schopenhauer un consciente y enconado enemigo de Fichte, de Schelling y, sobre todo, de Hegel. Pero, apenas si se ha destacado nunca, en sus rasgos concretos, la tajante contraposición teórica entre el pensamiento dialéctico y el metafísico que en realidad separa a estos dos grupos de filósofos. Y es esto precisamente lo que mayor importancia encierra para la trayectoria del irracionalismo. No sólo porque, como reiteradamente hemos expuesto ya, toda etapa importante del irracionalismo nace de la oposición a una fase de desarrollo de la dialéctica, sino también porque (y en Schopenhauer resalta esto con una fuerza muy acusada), porque todo irracionalismo requiere, como complemento lógico-gnoseológico, como fundamentación del pensamiento metafísico, la apelación a un formalismo lógico.

Sin habernos referido hasta ahora, expresamente, a los problemas de la dialéctica, nos hemos visto obligados, sin embargo, a tocar de pasada, intrínsecamente, algunos de los problemas dialécticos más importantes. Basta recordar los referentes a las relaciones entre el fenómeno y la esencia, lo interior y lo exterior, la teoría y la práctica. Quien se fije un poco de cerca en la trayectoria de la dialéctica desde Kant hasta Hegel, se da cuenta en seguida del tajante contraste. Mientras que en Hegel la relativación dialéctica del fenómeno y la esencia conduce a la acertada solución del problema de la cosa en sí, al conocimiento de la cosa por el conocimiento de sus cualidades y a la consecuente conversión de las cosas en sí en cosas para nosotros, en el proceso de una aproximación dialéctica infinita a los objetos, en Schopenhauer no existe absolutamente ninguna mediación entre el fenómeno y la cosa en sí: se trata de dos mundos radicalmente distintos. Mientras que en Hegel lo interior y lo exterior se truecan ininterrumpidamente lo uno en lo otro, en Schopenhauer se hallan separados por un abismo metafísico. (Al tratar de Kierkegaard, tendremos ocasión de examinar el significado irracionalista-antidialéctico de este problema.) Mientras que Hegel expone la teoría y la práctica, en cuanto ello es posible para una filosofía idealista, en íntima interdependencia dialéctica, de tal modo que problemas teóricos de las categorías como el de la teleología, por ejemplo, se explican directamente como emanaciones del trabajo humano, del empleo de las herramientas,[157] en Schopenhauer media una contraposición tan resuelta entre la teoría y la práctica, que la actitud ante la práctica se presenta cabalmente como una degradación de la teoría, como un síntoma importante de su inferioridad, del hecho de que, según Schopenhauer, su carácter no afecta para nada

[157] Cfr. también las tesis sobre Feuerbach de Marx, en Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, pp. 593 *ss.* [C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ed. en lenguas extranjeras, Moscú, 1952, t. II, pp. 376 *ss.*] y Lenin, *Philosophischer Nachlass*, especialmente ed. cit., p. 133. Este problema aparece tratado en un capítulo especial de mi obra *Der junge Hegel*, ed. cit., pp. 389 *ss.*

a la esencia y de que la verdadera teoría, la verdadera filosofía no puede ser más que una pura contemplación, nítidamente aislada de toda práctica.

Y este contraste resalta, si cabe, con mayor claridad todavía si nos fijamos en la categoría de la causalidad. Ya nos hemos referido a este problema en relación con el solipsismo berkeleyano de Schopenhauer, señalando en aquella ocasión, además, su extremo subjetivismo, aun en comparación con un Kant. Este aspecto del problema tiene importancia para el desarrollo posterior, porque la radical acentuación schopenhaueriana de la causalidad, como la única categoría del mundo de los fenómenos —junto a las de espacio y tiempo—, se halla aparentemente en oposición con las tendencias que comienzan a manifestarse en el período imperialista, desde la negación de la causalidad por Mach y Avenarius, pasando por su relativación y atenuación en autores posteriores (por ejemplo, en Simmel), hasta su suplantación por el cálculo de las probabilidades en algunos actuales filósofos de la naturaleza, a saber: en los representantes del idealismo físico. Pero, en realidad, estamos ante una línea única y consecuente de destrucción de la objetividad y de las leyes objetivas del mundo exterior, que existe independientemente de nuestra conciencia. De lo que se trata, en todos estos intentos, es de retrotraer al sujeto los nexos del mundo exterior, de despojarlos de todo carácter de objetividad. En este respecto, Schopenhauer es, como ya hemos dicho, un importante precursor y adelantado del agnosticismo y el irracionalismo del período imperialista; principalmente, porque su concepto de la causalidad, precisamente en razón a la exclusividad mecanicista-metafísica de su determinismo fatalista en el mundo de los fenómenos, sólo sirve de trampolín para saltar a un indeterminismo plenamente irracional, a la total negación de cualquier clase de objetividad y de ley en el campo de las cosas en sí. Y nada tiene de casual, sino que es, por el contrario, una consecuencia necesaria de la concepción schopenhaueriana de la causalidad, el que uno de los pocos filósofos anteriores a él que realmente venera Schopenhauer sea Malebranche, el fundador del ocasionalismo.

Desde el punto de vista del desarrollo dialéctico o metafísico de la lógica a comienzos del siglo XIX, tiene una importancia extraordinaria la actitud que Schopenhauer adopta ante Kant en el problema de la causalidad. Sabido es que Kant estableció un cuadro de categorías en el que la causalidad, aun desempeñando la función decisiva en sus manifestaciones concretas, no pasa de ser una de las doce categorías de las relaciones entre los objetos que él enumera. Contra este cuadro kantiano de las categorías presentaron objeciones críticas todos los sucesores dialécticos de Kant, inspiradas sobre todo en el criterio de que sus contenidos y su agrupación respondían simplemente a la lógica formal, sin que se intentara siquiera, seriamente, argumentar sus entronques desde el punto de vista filosófico. En su historia de la filosofía, Hegel, aun elogiando "el gran

instinto del concepto" en Kant, al buscar la triplicidad de la ordenación (lo positivo, lo negativo y la síntesis) censura, sin embargo, el hecho de que Kant "no derive" estas categorías, sino que se limite a tomarlas de la experiencia, "tal y como han sido aderezadas por la lógica" [es decir, por la lógica formal, *G. L.*].[158] El elogio y la censura de Hegel se refieren, por tanto, al desarrollo de la lógica formal en el sentido de la lógica dialéctica, viendo en Kant, evidentemente, un precursor, aunque todavía oscuro y vacilante, del método dialéctico.

También Schopenhauer critica la derivación kantiana de las categorías, pero en un sentido completamente opuesto al de Hegel; su crítica va dirigida a destruir totalmente los conatos de dialéctica que se advierten en Kant. Mientras que ve en la "estética trascendental" de Kant una formidable conquista, a saber: la concepción puramente subjetivista del espacio y el tiempo, considera la "analítica trascendental", la derivación de las categorías, como algo completamente "oscuro, confuso, vago, vacilante e inseguro"; en ella se contienen, según Schopenhauer, "simples afirmaciones" de que "así es y así tiene que ser". Y Schopenhauer pone fin a sus consideraciones con las siguientes palabras: "Debemos observar, además, que Kant, cuantas veces trata de poner un ejemplo para precisar su pensamiento, elige casi siempre la categoría de la causalidad, poniendo así las cosas en su punto, ya que la ley de la causalidad es la forma real, pero también la forma exclusiva del entendimiento, y las otras once categorías ventanas ciegas solamente." [159]

Y añade, manteniéndose perfectamente fiel a esta línea de razonamiento, acerca del nexo causal: "Esta función real y exclusiva del entendimiento." [160] Y esta hegemonía exclusiva de la causalidad va tan lejos, en Schopenhauer, que rechaza radicalmente la posibilidad de extenderla más allá de la simple cadena mecánica de causa a efecto. Dice, por ejemplo, "que el concepto de la *acción mutua* es, en rigor, un concepto nulo",[161] que "el efecto no puede ser nunca causa de su causa y que, por tanto, no puede admitirse, en un sentido riguroso, el concepto de la acción mutua".[162]

Es muy interesante contraponer a esta negación de la acción mutua las manifestaciones de Hegel, que, de una parte, ponen de relieve en detalle la realidad objetiva y la eficacia de la acción mutua, mientras que, de otra parte, ven en ella simplemente una forma relativamente baja del entronque dialéctico omnilateral de todos los objetos, en la que, por tanto, no debe detenerse la lógica dialéctica. "La acción mutua —dice Hegel— encierra, evidentemente, la verdad inmediata de las relaciones entre causa

[158] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* trad. española de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, t. III, pp. 429 *s.*

[159] Schopenhauer, ed. cit., t. I, pp. 569 *s.*

[160] *Ibid.*, p. 571. [161] *Ibid.*, t. III, p. 55. [162] *Ibid.*, p. 170.

y efecto y se halla, por así decirlo, en los umbrales mismo del concepto, pero precisamente por ello no debemos contentarnos con aplicar esta relación, cuando se trata de llegar a un conocimiento comprensivo. Si nos limitamos a considerar un contenido dado desde el punto de vista de la acción mutua, no cabe duda de que adoptaremos una actitud absolutamente carente de concepto." [163]

No podemos entrar aquí en los interesantísimos detalles de este complejo de problemas, pues sólo nos interesa, en este momento, destacar la contraposición entre la lógica dialéctica y la lógica metafísico-irracionalista. Bastará, a manera de resumen, con citar algunas observaciones de Lenin acerca de la dialéctica y la causalidad en Hegel, señalando que lo que Lenin dice acerca de la causalidad entre los neokantianos es también perfectamente aplicable a Schopenhauer. Dice Lenin: "Cuando leemos lo que Hegel dice acerca de la causalidad, nos sorprende a primera vista por qué se detiene relativamente poco en este tema, tan predilecto de los kantianos. ¿Por qué? Sencillamente, porque la causalidad sólo es, para él, uno de los criterios del entronque universal, que ya antes, en *toda* su exposición, ha concebido de un modo mucho más profundo y en todos sus aspectos, subrayando *siempre,* desde el primer momento, este entronque, los tránsitos mutuos, etc., etc. Sería muy instructivo comparar los 'dolores del parto' del neoempirismo (o bien, respectivamente, del 'idealismo físico') con las soluciones o, mejor dicho, con el método dialéctico de Hegel." [164]

Y no menos tajante es el contraste que se advierte en cuanto al problema del espacio y el tiempo. Cierto que, en este punto, es mayor la coincidencia entre Kant y Schopenhauer que en lo tocante al problema de las categorías del entendimiento. Sencillamente, porque Kant se muestra, ante este problema, mucho menos dialéctico que lo que era ante aquel otro, por lo menos intencionalmente. No sólo considera el espacio y el tiempo, al igual que Schopenhauer, como premisas apriorísticas generales de toda objetividad y, por tanto, como principios filosóficamente independientes de toda objetividad y que deben captarse antes de ésta, sino que subraya, además, la independencia del uno con respecto al otro. Schopenhauer, por su parte, destaca con mayor fuerza todavía este dualismo metafísico del espacio y el tiempo: "Vemos, pues —dice—, que las dos formas de las representaciones empíricas, aun teniendo de común, como es sabido, su infinita divisibilidad y su infinita extensión, son, sin embargo, radicalmente distintas la una de la otra, en cuanto que lo que es esencial para *la una* no significa absolutamente nada para *la otra;* el coexistir no significa nada para el tiempo, como el ser sucesivo no significa nada para

163 Hegel, *Enzyklopädie,* § 156, adición, ed. cit., t. VI, p. 308.
164 Lenin, *Philosophischer Nachlass,* ed. cit., pp. 82 *s.*

el espacio."[165] Y si espacio y tiempo paracen asociados ante el conocer intelectivo práctico, el principio de esta asociación no reside, según Schopenhauer, en ellos mismos, sino exclusivamente en el entendimiento, en la subjetividad.

Ya el joven Hegel se había manifestado en contra del dualismo metafísico kantiano en cuanto al problema del espacio y el tiempo, por ejemplo en su *Lógica de Jena* (1801-1802). Lo que aquí llama la atención, sobre todo, es que Hegel no trate del espacio y el tiempo en la parte referente a la lógica y a la teoría del conocimiento, sino en la parte de su obra que versa sobre la filosofía de la naturaleza, y concretamente en el capítulo dedicado al concepto del *movimiento*, sin que tampoco aquí se trate este problema aparte y desde el punto de vista gnoseológico, sino en relación con el problema del éter. Ahora bien, en lo que se refiere al tratamiento mismo, hay que destacar que el espacio y el tiempo se exponen, de una parte, como momentos de la unidad concreta de la naturaleza y, de otra parte, como corolario dialéctico de ello, en cuanto momentos que se truecan el uno en el otro: "Lo sencillamente idéntico a sí mismo, el espacio, como algo aparte, es un momento; pero, como algo que se realiza, como algo que es, como lo que es en sí, es lo contrario de sí mismo, es el tiempo; y, a la inversa, lo infinito como el momento del tiempo se realiza o es en cuanto momento, es decir, superándose como lo que es, es su contrario a sí mismo, el espacio..."[166]

En el Hegel de la época madura nos encontramos con diferentes cambios, en este respecto, pero los principios dialécticos permanecen invariables. También en la *Enciclopedia* vemos que los conceptos de espacio y tiempo se desarrollan, no en la parte de la lógica, sino en la de la filosofía de la naturaleza; aquí, cierto es, como introducción a la mecánica. Y, aunque Hegel, como idealista, no acierta tampoco ahora a encontrar la verdadera dialéctica del tiempo y el espacio (ya que ello requiere poseer una teoría dialéctica del reflejo de la realidad objetiva), para él es evidente, a pesar de todo, el entronque íntimo y el trueque mutuo e ininterrumpido del uno en el otro. Dice, por ejemplo, en un pasaje (sin que podamos aquí, como es natural, ofrecer un análisis detallado de sus concepciones, sino limitarnos simplemente a unos cuantos ejemplos, característicos de su método): "La verdad del espacio es el tiempo, con lo que el primero se convierte en el segundo; y no somos nosotros los que pasamos así, subjetivamente, del espacio al tiempo, sino que es el espacio mismo el que pasa. En la representación, el espacio y el tiempo se hallan muy separados el uno del otro, existe un espacio y existe *también* un tiempo; pero la filosofía combate éste también."[167]

[165] Schopenhauer, ed. cit., t. III, p. 42.
[166] Hegel, *Jenenser Logik*, Leipzig, 1923, p. 202.
[167] Hegel, *Enzyklopädie*, § 257, adición, ed. cit., t. VII, parte I, p. 53.

Para el dialéctico Hegel, el dualismo kantiano de espacio y tiempo (lo mismo que el schopenhaueriano, aunque él no llegara a leer a Schopenhauer) representa, pues, el detenerse en el nivel de la mera representación, el no remontarse al punto de vista filosófico. Además, Hegel subraya constantemente la imposibilidad de separar en el plano de los conceptos el espacio y el tiempo de la movilidad real del mundo objetivo. Tiempo y espacio no son nunca, para él, recipientes vacíos —meramente subjetivos—, dentro de cuyos marcos se desarrollen la objetividad y el movimiento, sino que son, por el contrario, en sí mismos, momentos del mundo de la objetividad que se mueve, de la dialéctica objetiva de la realidad. Así, por ejemplo, dice Hegel acerca del tiempo: "Pero no nace y perece todo *en* el tiempo, sino que el tiempo *mismo* es este *devenir,* este nacer y este perecer." [168]

Y estos problemas sólo en apariencia tienen un carácter abstracto dentro de la teoría del conocimiento; en realidad, el modo cómo se concibe el espacio y el tiempo presenta un carácter decisivo para la construcción de toda filosofía. Sólo señalaremos de pasada que la escueta separación metafísica de tiempo y espacio, que en el propio Schopenhauer sólo es una equiparación mecánica, constituye la premisa gnoseológica para la contraposición de espacio y tiempo en la filosofía irracionalista de la época del imperialismo (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger, etc.). También en este punto podemos considerar a Schopenhauer como importante iniciador de la trayectoria posterior del irracionalismo. Pero, en esto como en todo, solamente como un iniciador. Se halla todavía fuera de su horizonte el giro tan característico de los irracionalistas posteriores que consiste en contraponer al espacio mecanicista-fatalista, "muerto", al espacio racional y "objetivo", el tiempo irracionalista vivo, el tiempo verdaderamente subjetivo.

Y esto es así, por razones histórico-sociales, y no por otra cosa. Será al agudizarse las luchas de clases en el período imperialista cuando esta concepción del tiempo se impondrá a la filosofía burguesa reaccionaria, como base filosófica para una seudohistoria plagada de mitos, que pretenderá hacerse valer frente a los avances cada vez más victoriosos del materialismo histórico. Nietzsche, en vísperas del período imperialista, es también en este punto una figura de transición, aunque ya, ciertamente, en un terreno de lucha de clases más agudizada: su mito es ya una seudohistoria, pero todavía sin una teoría propia del tiempo en el sentido más arriba indicado, mientras que el mito de Schopenhauer estribaba en una negación aún más radical de toda historicidad.

También esto se explica por el estado de la lucha de clases y los consiguientes antagonismos ideológicos del tiempo de Schopenhauer. Ya hemos

[168] *Ibid.,* § 258, p. 54.

señalado en otros lugares que, en el período de la *actuación* de Schopenhauer, los frentes ideológicos contrapuestos eran los del historicismo y el *seudohistoricismo*: el uno *como* la defensa histórica del progreso, desde el punto de vista progresivo burgués, a base de las experiencias de la Revolución francesa; el otro, *como* la teoría semifeudal-legitimista del desarrollo "orgánico", teoría que envolvía, en realidad, bajo el engañoso ropaje de la historicidad, la aspiración de volver a los tiempos anteriores a la revolución y que entrañaba, por tanto, la defensa ideológica de la reacción feudal-legitimista. La posición mantenida por Schopenhauer ante este dilema es, vista superficialmente, la de un peculiar *tertium datur*, a saber: la repulsa del significado de toda historicidad para la esencia de la realidad. Pero, ya hemos visto que esto sólo se contrapone a la filosofía romántico-reaccionaria por la argumentación y en cuanto a determinados contenidos concretos; en realidad, Schopenhauer es también un enemigo furioso de todo progreso social; lo que ocurre es que, para él, que no simpatizaba para sus adentros con la monarquía absoluta ni con la nobleza que le servía de puntal, era indiferente cuál fuese el régimen "fuerte" que defendiera la propiedad de la burguesía contra las masas explotadas, con tal que lo defendiera eficazmente. (Otra razón más de la popularidad que este filósofo llegó a alcanzar en el período del bonapartismo.)

Solamente partiendo de aquí se comprende claramente el verdadero sentido filosófico de los problemas de las categorías a que nos hemos venido refiriendo. El viraje que la filosofía alemana clásica representa para el pensamiento humano descansa en una medida bastante considerable sobre el hecho de que, en el idealismo objetivo, sobre todo en el de Hegel, la dialéctica tras algunos grandes arranques en los siglos XVII y XVIII, se convierte en el método histórico para el conocimiento de la naturaleza y de la historia. (Claro está que con todas las limitaciones propias del idealismo filosófico y que los dialécticos burgueses no podían llegar a superar.) La concepción subjetivista del espacio, el tiempo y la causalidad, la limitación de su vigencia al mundo de los fenómenos, la hegemonía de la causalidad como categoría de enlace entre los objetos y la separación estrictamente metafísica del espacio y el tiempo: todo ello conduce, en primer lugar, a negar radicalmente toda historicidad tanto de la naturaleza como del mundo humano.

Schopenhauer traza una imagen del universo en el que ni el cosmos de los fenómenos ni el de las cosas en sí conocen el cambio, el desarrollo, la historia. Aquél se halla formado por un cambio ininterrumpido, por un aparente nacer y perecer, sometido, además, a una necesidad fatalista. Pero este nacer y perecer es, sin embargo, por su esencia, algo estático: un caleidoscopio en el que las cambiantes combinaciones de los mismos elementos producen en quien lo contempla, sin estar iniciado en el se-

creto, la ilusión de un cambio constante. Quien posee una verdadera visión filosófica tiene que reconocer, sin embargo, que, detrás del abigarrado velo de los fenómenos y de los constantes cambios que se manifiestan en su superficie, se oculta un mundo sin espacio, sin tiempo y sin causalidad, con respecto al cual carecería de sentido hablar de historia, de desarrollo y, menos aún, de progreso. El pensador iniciado, dice Schopenhauer, "no creerá como la gente que el tiempo produzca algo realmente nuevo e importante, que a través de él o en él llegue a cobrar existencia algo sencillamente real..."[169]

Aquí están las raíces objetivas del odio enconado que Schopenhauer abriga contra Hegel. Después de haber transformado la filosofía kantiana en un radical antihistoricismo, hubo de ver cómo el historicismo dialéctico de Hegel, no menos decidido, se llevaba la palma de la victoria. He aquí por qué casi siempre formula en injuriosas y furiosas manifestaciones polémicas contra Hegel esta doctrina suya: "Finalmente, por lo que se refiere a la tendencia a concebir la historia universal como una totalidad sujeta a un plan, tendencia que se debe, sobre todo, a esa disparatada filosofía hegeliana que por todas partes ha venido a corromper el espíritu y a embrutecerlo..., diremos que esta tendencia descansa, en rigor, sobre un tosco y romo realismo, que reputa el *fenómeno* como la *cosa en sí* del universo, entendiendo que todo depende de él, de sus formas y sus acaecimientos..."[170]

De esta concepción se sigue necesariamente que Schopenhauer niega, en la naturaleza, toda evolución. Por oposición a Goethe, con el que parece mostrarse de acuerdo en todos los problemas, es, en el campo de las ciencias naturales, un admirador de Linneo y de Cuvier y no se da por enterado de los intentos de sus grandes coetáneos de descubrir un desarrollo histórico en la naturaleza. Claro está que tampoco él puede pasar por alto las gradaciones de la naturaleza (naturaleza orgánica e inorgánica, seres vivos, especies, etc.). Pero ve en ellas, simplemente, eternas formas de objetivación de la voluntad, "*fases de objetivación de la voluntad,* que no son otra cosa que las *ideas platónicas*".[171] Estos arquetipos perennes de toda forma o manifestación individual son, para él, "algo fijo e inmutable, eternamente existente y no devenido". Y también en este respecto se advierte claramente cuán carentes de base y fruto de la tergiversación de las conexiones reales eran aquellas concepciones de la historiografía burguesa que veían en Schopenhauer el continuador de la tradición goetheana. En todo lo que había en Goethe de decisivo desde el punto de vista filosófico (en lo tocante a la filosofía de la naturaleza), en lo que guardaba relación con la actitud de oposición de aquél

169 Schopenhauer, ed. cit., t. I, p. 249.
170 *Ibid.*, t. II, p. 519.
171 *Ibid.*, t. I, p. 186.

frente al mecanicismo ahistórico de un Linneo y un Cuvier, Schopenhauer es el adversario de Goethe, lejos de ser su continuador.

Tampoco en Schopenhauer existe, por tanto, una historia. "Pues somos de opinión —dice— que se halla tan lejos como la tierra del cielo de un conocimiento filosófico del universo quien crea que puede captar la esencia del mismo desde cualquier punto de vista *histórico*, por muy sutilmente envuelto que se presente, como lo hacen cuantos, en su concepción de la esencia en sí del universo no atribuyen ni la más mínima significación a cualquier *devenir*, haber devenido o llegar a devenir, a cualquier antes o después... Semejante filosofía histórica, por mucho que se pavonee, toma el *tiempo* por una determinación de las cosas en sí, como si Kant no hubiera existido, y se detiene, por tanto, en lo que Kant... llama... el fenómeno por oposición a la cosa en sí; es, por tanto, un conocimiento confiado al principio del fundamento, con el que jamás podrá penetrarse en la esencia interior de las cosas, sino simplemente seguir hasta el infinito las huellas de los fenómenos, moviéndose sin término y sin meta..." [172] La historia, dice Schopenhauer, no puede ser nunca, por principio, objeto de una ciencia, pues es siempre "mentirosa, no sólo por el modo de estar escrita, sino por su misma esencia".[173] De aquí que, según él, en la historia no exista diferencia alguna entre lo importante y lo secundario, entre lo grande y lo pequeño; lo único real es el individuo: el género humano no es más que una vacua abstracción.

Queda en pie, por tanto, solamente el individuo, aislado en medio de un mundo sin sentido, como producto fatal del principio de la individuación (especie, tiempo, causalidad). Un individuo, claro está, que, en virtud de la identidad ya señalada por nosotros, entre el microcosmo y el macrocosmo, en el universo de las cosas en sí, es idéntico a la esencia del universo. Sin embargo, esta esencia, situada más allá de la vigencia del espacio, el tiempo y la causalidad, es, consecuentemente, la nada. Así se explica que la obra fundamental de Schopenhauer termine, de un modo bastante consecuente, con estas palabras: "Libremente reconocemos que lo que queda en pie, después de la total abolición de la voluntad, para cuantos se hallan todavía pletóricos de voluntad, es, ciertamente, la nada. Pero también, y a la inversa, para aquellos en quienes la voluntad se ha vuelto y se ha negado, este nuestro mundo tan real, con todos sus soles y todas sus Vías Lácteas, no es otra cosa que la nada." [174]

Y, al llegar a este punto, después de haber echado un vistazo a los problemas más importantes de la filosofía schopenhaueriana, volvemos a encontrarnos con la pregunta: ¿qué mandato social vino a cumplir esta filosofía? O, dicho en otros términos, ya que en esta segunda pregunta sólo se destaca otro aspecto de lo mismo: ¿a qué se debe su extensa y

[172] *Ibid.*, pp. 357 *s.* [173] *Ibid.*, t. II, p. 521. [174] *Ibid.*, t. I, p. 527.

duradera influencia? Si dijéramos que al pesimismo, no daríamos una respuesta satisfactoria, pues el propio pesimismo necesitaría ser concretado más, como ya hemos apuntado arriba. La filosofía de Schopenhauer repudia la vida bajo todas sus formas y le opone, como perspectiva filosófica, la nada. Pero, ¿es posible vivir semejante vida? (Digamos, entre paréntesis, que Schopenhauer —conforme también en esto con el cristianismo, lo mismo que en el problema del pecado original— rechaza el suicidio como solución a la carencia de sentido de la existencia.) Si enfocamos la filosofía schopenhaueriana en su conjunto, tendremos que contestar afirmativamente. Pues la carencia de sentido de la vida significa, ante todo, la liberación del individuo de todos los deberes sociales, de toda responsabilidad ante el desarrollo progresivo de la humanidad, que, a los ojos de Schopenhauer, no existe en absoluto. La nada, como perspectiva del pesimismo, como horizonte de vida, no puede impedir en modo alguno al individuo, según la ética schopenhaueriana, ya expuesta, llevar una vida contemplativa placentera, ni siquiera estorbarle a que lo haga. Por el contrario. El abismo de la nada, el fondo sombrío de la carencia de sentido de la existencia, es como el condimento picante que da sabor y encanto a este goce de la vida. Goce que aún se realza y condimenta por el hecho de que el sentido aristocrático fuertemente marcado de la filosofía schopenhaueriana a que aludíamos eleva a sus partidarios —en su imaginación— muy por encima de aquella chusma miserable cuya limitada inteligencia la lleva a luchar y a sufrir por el mejoramiento de la situación social. Y así, el sistema de la filosofía de Schopenhauer —sistema ingenioso y armónicamente construido, desde el punto de vista de la arquitectónica formal— se levanta como un bello hotel moderno, dotado de todo confort, al borde del abismo, de la nada, de la carencia de todo sentido. Y la diaria contemplación del abismo, entre espléndidas comidas, placenteramente gustadas, o entre exquisitas obras de arte, sólo puede servir para realzar aún más el goce de este confort refinado.

El irracionalismo schopenhaueriano cumple, así, su misión: la de hacer que un sector descontento de la intelectualidad se abstenga de dirigir su descontento con lo "existente", es decir, con el orden social imperante, concretamente, contra el sistema capitalista vigente en aquella situación dada. Con lo cual, este irracionalismo alcanza la meta central que se propone —tuviera o no el propio Schopenhauer conciencia de ello— y que no es otra que ofrecer una apología indirecta del orden social del capitalismo.

V

Kierkegaard

La filosofía de Kierkegaard, como la de Schopenhauer y la de Nietzsche, tardó en adquirir resonancia mundial. No se puso de moda hasta llegar al período del imperialismo o, más exactamente, entre la primera Guerra Mundial y la segunda. Cierto es que Kierkegaard no era, en su patria y durante su actuación como escritor, una figura tan ignorada, ni mucho menos, como la de Schopenhauer en la Alemania de antes de 1848. Sus primeras obras importantes, las únicas decisivas desde el punto de vista filosófico, las obras publicadas bajo seudónimo, produjeron en seguida cierta conmoción, y tampoco careció de ciertos elementos sensacionales su actitud franca y abierta posterior en contra de la Iglesia protestante oficial. Algunas décadas más tarde, llegó a ser, incluso, temporalmente, decisiva su influencia en los países escandinavos. No sólo tenemos un ejemplo de ello en el poema dramático de Ibsen titulado *Brand,* sino que su influencia se percibe también en la literatura escandinava posterior. (Bastará con citar, en apoyo de ello, la novela de Pontoppidan, *La tierra prometida.*)

Sin embargo, y aunque ya antes viesen la luz en el extranjero traducciones de sus obras y ensayos sueltos sobre él, es lo cierto que Kierkegaard no aparece como una potencia espiritual dominante, de influencia decisiva sobre la reacción filosófica europea (y norteamericana), hasta el período que media entre las dos guerras mundiales, en vísperas del ascenso de Hitler al poder, posición que sigue afirmando hasta los tiempos actuales.

En términos generales, este anticipo discursivo de la trayectoria posterior de Kierkegaard nos parece tan poco misterioso como el de un Schopenhauer o un Nietzsche. Ahora bien, para concretarlo sería necesario conocer las relaciones y luchas de clases en la Dinamarca del segundo cuarto del siglo XIX más de cerca de lo que puede hacerlo el autor de la presente obra. Preferimos, pues, dejar en blanco el análisis concreto de este problema en vez de proyectar sobre él una falsa luz, con generalizaciones basadas en una argumentación insuficiente. Lo cual nos obliga a enfocar a Kierkegaard, desde el primer momento, simplemente como una figura dentro de la trayectoria filosófica europea en general, sin entrar en los fundamentos sociales concretos de la doctrina con que se adelanta en el pensamiento a tendencias irracionalistas y reaccionarias muy posteriores y que sin duda tenían su razón de ser en la sociedad danesa de aquel tiempo.

Es cierto que este modo de tratar el problema tiene también ciertos

puntos de apoyo en la trayectoria espiritual de Dinamarca. Ya Georg Brandes ha expuesto detalladamente la profunda influencia que la filosofía y la poesía alemanas llegaron a ejercer en Dinamarca, en la primera mitad del siglo XIX.[175] Y esto es aplicable también a Kierkegaard. Su gran lucha filosófica va dirigida contra Hegel, que también en la Dinamarca de aquel tiempo representaba la corriente dominante en filosofía, y en estrecha relación con ello combate también Kierkegaard, constantemente, a Goethe. Su pensamiento presenta muchos puntos de afinidad con los románticos alemanes, con Schleiermacher y con Baader, se traslada ex profeso a Berlín para seguir las lecciones del viejo Schelling y, aunque le producen un profundo desengaño después de la primera sensación arrolladora de entusiasmo, no dejan de imprimir una honda huella en su mundo de pensamientos la nueva posición filosófica de Schelling y su modo de criticar a Hegel. Kierkegaard estudia también a fondo a los autores de la oposición izquierdista contra Hegel, especialmente a Feuerbach. Trendelenburg influye decisivamente, como veremos, en su argumentación antihegeliana; después de haber elaborado sus propias posiciones, leyó también a Schopenhauer, por quien sentía una gran estimación, etc., etc. Como es natural, todo esto no basta, ni mucho menos, para suplir aquella importante laguna de nuestra exposición a que nos referíamos. Sólo sirve para indicar una cosa, y es que esta exposición no tiene por qué flotar totalmente en el vacío, ni siquiera en cuanto al problema señalado.

La filosofía de Kierkegaard, pese a todos sus puntos de contacto con la de Schopenhauer, que más tarde hemos de señalar, se distingue históricamente de ésta en que guarda una relación íntima con el proceso de desintegración del hegelianismo. En la época de la Restauración, pudo Schopenhauer combatir la dialéctica hegeliana acusándola de ser un completo absurdo y opiniéndole la filosofía de un Kant "depurado" a través de Berkeley, es decir, un idealismo subjetivo metafísico y abiertamente antidialéctico. En cambio, en el período de la más profunda crisis del pensamiento dialéctico idealista, en que surgió la forma más alta de la dialéctica, con la completa superación de sus limitaciones idealistas, la dialéctica materialista de Marx y Engels, Kierkegaard, para poder combatir a Hegel en nombre de un nuevo y ya más desarrollado irracionalismo, necesitaba envolver éste bajo la forma de una dialéctica supuestamente superior, la de la llamada dialéctica "cualitativa". Como más adelante veremos, se trata de un intento típico en la historia del irracionalismo por frustrar el desarrollo ulterior de la dialéctica mediante una tergiversación del verdadero problema que en cada período señala el camino hacia adelante, por desviarla hacia falsos derroteros y presentar el plan-

[175] Cfr. especialmente el estudio de Brandes, "Goethe und Dänemark", en *Menschen und Werke,* Frankfort, 1894.

teamiento del problema así tergiversado, bajo una forma mítico-mistificadora, como la respuesta al problema real. Kierkegaard, que era sin duda un pensador agudo, ingenioso y subjetivamente honrado, entrevé a veces algo de este complejo discursivo. En 1836, escribe en su diario: "La mitología es una afirmación hipotética formulada en modo indicativo." [176] Y la incapacidad de la historiografía burguesa para determinar la posición que Kierkegaard ocupa en esta trayectoria del pensamiento se revela también en el hecho de que se muestre incapaz y reacia para comprender la verdadera significación de la dialéctica materialista, lo que le impide comprender, asimismo, todo el proceso de desintegración del hegelianismo en los años cuarenta.[177]

La importancia de Hegel en la historia de la dialéctica reside, principalmente, en que reduce a conceptos las determinaciones y conexiones dialécticas más importantes de la realidad. Precisamente en el mismo pasaje en que Marx dice de su método dialéctico que es "en todo y por todo, el reverso" del de Hegel, destaca al mismo tiempo, un poco más adelante, la grandeza y las limitaciones del método hegeliano: "El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida, vuelta del revés. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho enderezarla y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional." [178]

Estas palabras esclarecen, al mismo tiempo, la influencia de la dialéctica hegeliana. Su método, como resultado de la gran crisis revolucionaria planteada a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX en la sociedad y en las ciencias naturales, se convierte en un importante órgano de preparación ideológica de la revolución democrática, sobre todo en Alemania; la sistematización de los resultados de la filosofía hegeliana, su sistema, en-

[176] Cit. por J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes,* París, s. a., p. 623.

[177] Löwith, quien, desde el punto de vista de los materiales, se ha ocupado a fondo del problema del hegelianismo radical y de Marx, sin caer, por tanto, por lo menos en este sentido, en el error, tan frecuente en los historiadores burgueses de la filosofía, de ignorar a Marx abierta o embozadamente, no alcanza a ver, sin embargo, la significación del problema central, que es el del viraje materialista hacia la realidad objetiva independiente de nuestra conciencia y hacia su dialéctica objetiva; y esto le lleva a establecer una especie de equiparación entre la realidad objetiva y la seudorrealidad irracionalista-mitológica, entre Kierkegaard, Feuerbach y Marx, e incluso Ruge, a ver en todos ellos por igual un ataque contra el orden existente, etc. Con ello, se embrollan y confunden todos los problemas filosóficos decisivos, cosa que, por lo demás, nada tiene de extraño, si de lo que se trata es de poner de manifiesto una trayectoria que va, según este autor, desde Hegel hasta Nietzsche. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche,* Zurich-Nueva York, 1941, pp. 201, 217 *ss.* etc.

[178] Marx, *El Capital,* ed. cit., t. I, p. XXIV.

traña, por el contrario, el reconocimiento del Estado prusiano del período de la Restauración y toma, por tanto, un sesgo conservador, más aún, reaccionario. El conglomerado inorgánico de estas dos tendencias divergentes sólo pudo mantenerse en pie mientras los antagonismos de clases, en Alemania, no se habían desarrollado todavía o se hallaban, por lo menos, latentes. Con la revolución de Julio, se inició necesariamente la desintegración del hegelianismo, comenzaron a salir a la luz los antagonismos ocultos entre el sistema y el método y se abrió paso, más tarde, la transformación del método mismo. Y esta lucha arroja una diferenciación cada vez más clara entre los campos, entre los partidos en el terreno de la filosofía. A continuación de aquellas palabras antes citadas, Marx dice, refiriéndose a la dialéctica: "Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y en la explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin asustarse por nada." [179]

Nada tiene de extraño que uno de los principales puntos litigiosos en la disolución del hegelianismo fuese precisamente el problema de las relaciones entre la *dialéctica* y la *realidad*. En la *mistificación* hegeliana de la verdadera dialéctica, desempeñó el papel fundamental su idealismo objetivo, la teoría de la identidad del sujeto-objeto. Y mientras no explotasen los antagonismos en la vida misma, y por tanto en la filosofía, podía seguir envuelto el paisaje con esta luz crepuscular: una realidad objetiva, estatuida independientemente de la conciencia individual, y que era, sin embargo, la realidad de un espíritu mistificado (del Espíritu Universal, de Dios). La agudización de los antagonismos sociales obligó a la filosofía a tomar resueltamente partido: había que desentrañar claramente lo que cada pensador entendía por realidad.

¿Es, por tanto, la dialéctica la forma objetiva de movimiento de la realidad misma? Y, si lo es, ¿cómo se comporta con respecto a ella la conciencia? Sabemos que la dialéctica materialista contesta a la segunda de estas dos preguntas afirmando que la dialéctica subjetiva es cabalmente, en el conocimiento humano, el reflejo de la dialéctica objetiva de la realidad y que, en virtud de la estructura de la realidad objetiva, este proceso de reflejo se opera también dialécticamente, y no de un modo mecánico, como creía el viejo materialismo. Con lo cual queda contestada de un modo claro, inequívoco, científico, la pregunta fundamental.

Ahora bien, ¿cómo se sitúan los pensadores burgueses ante esta pregunta? Su situación de clase les impide seguir avanzando por este ca-

[179] *Ibid.*

mino hasta la dialéctica materialista, hasta la teoría materialista del reflejo. Por tanto, cuando se destacan en primer plano los problemas de la objetividad de las categorías dialécticas y de sus modos de conocer, aquellos pensadores pueden —en el mejor de los casos —desintegrar críticamente la falsa síntesis hegeliana, pero se ven obligados a negar casi en redondo la dialéctica (como Feuerbach) o a reducirla a una dialéctica puramente subjetiva (que es el caso de Bruno Bauer). De entre la copiosa literatura de esta época, sólo nos referiremos, por vía de ejemplo, a un autor, a la crítica contra Hegel de Adolf Trendelenburg. No sólo porque este autor presenta, relativamente, con la mayor claridad la situación del problema para nosotros, aquí, central, sino, además, porque Trendelenburg llegó a ejercer, como éste mismo reconoce, una gran influencia sobre Kierkegaard.[180]

La crítica de Trendelenburg a la filosofía hegeliana parte de un problema legítimo e importante. La lógica de Hegel se basa —como corresponde a la teoría de la identidad sujeto-objeto— en el principio del propio movimiento de las categorías lógicas. Si concebimos éstas como reflejos que responden a una abstracción certera del movimiento de la realidad objetiva, que es lo que hace la dialéctica materialista, aquel movimiento propio se sitúa sobre sus pies. En cambio, si la investigación de este problema se aborda desde un punto de vista idealista, cabe preguntarse —pregunta justificada con respecto a Hegel—: ¿con qué derecho introduce este filósofo en la lógica el movimiento, como principio fundamental?

Trendelenburg pone en duda este derecho, investiga en seguida el primer tránsito fundamental de la lógica hegeliana, el tránsito del ser y el no ser al devenir, y llega al resultado de que la dialéctica que aquí parece derivarse lógicamente "presupone sin discusión la dialéctica que no quiere presuponer nada". Su razonamiento es el siguiente: "El ser puro, igual a sí mismo, es la quietud; la nada —lo igual a sí mismo— es también la quietud. ¿Cómo de la unidad de dos representaciones quietas puede surgir el movimiento del devenir? Nada se halla preformado en las fases preliminares del movimiento, sin lo que el devenir sería solamente un ser... Pero si el pensamiento engendra algo distinto partiendo de aquella unidad, añade manifiestamente este otro y desliza tácitamente por debajo el movimiento, para poner en el flujo del devenir el ser y el no ser. De otro modo, nunca se convertirían el ser y el no ser, estos conceptos quietos, en la concepción de por sí móvil y siempre viva del devenir. El devenir no podría en modo alguno *devenir* del ser y el no ser, si

[180] Cfr. acerca de esto, Kierkegaard, *Gesammelte Werke,* Jena, 1910 *s.,* t. VI, pp. 194 *s.;* véase también Höffding, *Kierkegaard als Philosoph,* Stuttgart, 1912, p. 63, etc.

la representación del devenir no los precediese. Del ser puro, que es una abstracción concedida, y de la nada, una abstracción concedida también, no puede nacer de repente, originariamente, el devenir, esta concepción concreta, que domina la vida y la muerte." [181] Y, a continuación, añade que el movimiento de Hegel "sólo es sometido a investigación en la filosofía de la naturaleza".

Se pone de manifiesto aquí, con bastante sagacidad, el problema decisivo del sistema hegeliano en lo tocante a la teoría del conocimiento, descubriéndose claramente su endeblez idealista central. Cierto es que Trendelenburg no puede ir nunca más allá de la repetición y la variación de esta crítica, de por sí acertada. Aunque apunta hacia el movimiento en la realidad objetiva, lo concibe también de un modo idealista, lo que le impide descubrir en el movimiento real de la naturaleza y la sociedad el prototipo objetivo, reflejado con arreglo a la conciencia y lógicamente generalizado, del movimiento de las categorías en la lógica.

Así pues, Trendelenburg señala la endeblez idealista central de la dialéctica hegeliana, pero como un defecto incorregible desde su punto de vista. Pues la solución de las dificultades insuperables para Hegel sólo es posible cuando, llevando a cabo la inversión metodológica de la dialéctica, como lo hace el marxismo, por medio de esta inversión metodológica, en cuanto a la teoría de la ciencia, se acierta a descubrir, concretamente, en las categorías reales de la realidad objetiva los modelos que en la lógica se reflejan por la vía de la abstracción.

En su artículo sobre la obra de Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* plantea Engels la cuestión de si el tratamiento metodológico de estos problemas es el histórico o el lógico. Se decide, coincidiendo con Marx, por la segunda solución y determina la esencia de ésta en consideraciones que iluminan claramente nuestro problema: "Por tanto, el único método indicado era el lógico. Pero éste no es, en realidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras. Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida, pero corregida con arreglo a las leyes que brinda la propia trayectoria histórica; y así, cada factor puede estudiarse en el punto de desarrollo de su plena madurez, en su forma clásica." [182]

Sólo por este camino pueden llegar a superarse los verdaderos defectos de la lógica hegeliana: mediante la captación científica de aquel movi-

[181] A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen,* 2ª ed., Leipzig, 1862, t. I, pp. 38 *s.*
[182] Marx-Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I, p. 343.

miento real, cuyo reflejo es el movimiento lógico. Por tanto, el movimiento de la lógica hegeliana puede criticarse con razón como un movimiento mistificado, pero la crítica sólo acertará a llevar el desarrollo más allá de la fase de Hegel siempre y cuando que se establezca la relación certera en lo reflejado y la imagen refleja. Y esto es imposible hacerlo manteniéndose en el terreno del idealismo. Trendelenburg, al igual que otros autores, pone de manifiesto, a veces sagazmente, y otras veces, con frecuencia, cayendo en la mezquindad,[183] los defectos dialécticos concretos de la dialéctica hegeliana, pero el resultado de sus críticas sólo puede conducir a una repudiación general de la dialéctica o a la construcción de una seudodialéctica subjetivista.

La significación de Kierkegaard en la historia del irracionalismo consiste en haber llevado radicalmente hasta el final esta segunda tendencia de tal modo que, al llegar el momento de su renovación en el período imperialista, ya quedaba muy poco nuevo que añadir a lo expuesto por él. Su ajuste de cuentas con la dialéctica hegeliana y su liquidación de la dialéctica es, intrínsecamente, tan completa como la de Schopenhauer, con la diferencia de que éste califica la dialéctica, en bloque, como una "charlatanería", mientras que Kierkegaard le opone, aparentemente, otra que se presenta con la arrogante pretensión de ser una dialéctica más alta, la llamada dialéctica "cualitativa", pero de la que se ha procurado extirpar radicalmente todos los criterios decisivos que forman el método dialéctico.

Dialéctica "cualitativa" quiere decir, pues, ante todo, la negación del trueque de la cantidad en cualidad. Kierkegaard no cree que valga la pena siquiera entablar una polémica en torno a este punto y se limita a señalar lo absurda que es, según él, esta teoría hegeliana: "Es, por tanto, una superstición creer, como se hace en la Lógica, que una determinación cuantitativa continuada pueda hacer nacer una nueva cualidad; y se recurre a un ilícito paliativo cuando, aun sin silenciar que no ocurre totalmente así, se ocultan, sin embargo, las consecuencias para toda la inmanencia lógica, al incorporarlo al movimiento lógico, como lo hace Hegel. La nueva cualidad aparece con lo primero, con el salto, con el carácter súbito de lo misterioso." [184]

Las anteriores consideraciones no encierran demasiado contenido, son

[183] Trendelenburg cita, por ejemplo, el juicio de Chalybäus, quien llama a los *tránsitos dialécticos* de Hegel "las enfermedades de los miembros" de su sistema, ed. cit., t. I, p. 56 *n*. Engels califica esta clase de crítica de "simple ejercicio escolar"; afirma que "los tránsitos de una categoría o una antítesis a la siguiente son casi siempre arbitrarios", pero añade que "sería perder el tiempo el urdir sutilezas en torno a eso". Carta a C. Schmidt, de 1, II, 1891, en Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe,* Berlín, 1953, p. 525.

[184] Kierkegaard, *Werke,* ed. cit., t. V, pp. 24 *s*.

meramente declarativas y no prueban nada, pero, a cambio de ello, caracterizan bastante bien la posición que Kierkegaard adopta ante los problemas de la dialéctica. Repite, ante todo, la crítica de Trendelenburg de que el error de Hegel consiste en tratar este problema en la lógica y, especialmente, como un problema del movimiento, y en una observación añadida a la anterior crítica trata de esclarecer la historia de este problema. Como ya hiciera Trendelenburg antes de él, Kierkegaard se esfuerza aquí, al igual que en otros lugares, en presentar la dialéctica espontánea de los griegos como único modelo, valedero también y decisivo para el presente, lo que equivale a tratar de anular históricamente todos los progresos logrados por la dialéctica en la filosofía clásica alemana, y principalmente en Hegel. Se refiere a la tendencia de Schelling de explicar las diferencias cuantitativamente, y concluye, acerca de Hegel: "La desgracia de Hegel consiste, precisamente, en que quiere y no quiere, al mismo tiempo, hacer valer la nueva cualidad, empeñándose en hacerlo en la Lógica. Pero, tan pronto como ello se reconoce, ésta tiene necesariamente que adquirir una nueva conciencia de sí misma y de su significación."[185]

Kierkegaard no dice claramente, aquí, ni podría demostrarse, si se percata de que no sólo combate un principio decisivamente original y que coloca el desarrollo de la dialéctica muy por encima de la fase a que había llegado la Antigüedad, sino que rechaza precisamente el principio mismo, que era para Hegel —nacido en el debate espiritual con la Revolución francesa —el medio discursivo con que trataba de comprender la revolución, como momento necesario de la historia. Y no debe considerarse, ni mucho menos, como casual el que el criterio del trueque de la cantidad en cualidad surgiese precisamente en relación con este problema, ya en el período hegeliano de Berna: "A las grandes revoluciones que saltan a la vista tiene que preceder necesariamente una revolución callada y oculta operada en el espíritu de la época y que no todo ojo percibe... Y es la ignorancia de estas revoluciones producidas en el mundo de los espíritus lo que nos hace asombrarnos luego ante el resultado."[186] Este entronque del problema de la cantidad y la cualidad con la captación discursiva de la revolución se manifiesta también en la trayectoria ulterior de Hegel y encuentra en la Lógica la formulación general del salto, como momento necesario del cambio, del crecimiento y del morir, en la naturaleza y en la historia.

Cuando conozcamos más de cerca el mundo de pensamientos de Kierkegaard, veremos que la negación de este momento, el más importante

[185] Sobre el problema de las determinaciones cuantitativas en Schelling y Hegel, cfr. mi obra *Der junge Hegel,* Berlín, 1954, pp. 497 *ss.*

[186] Hegel, *Theologische Jugendschriften,* ed. por H. Nohl, Tubinga, 1907, p. 220.

del desarrollo, ocupaba en su filosofía el rango de un problema tan central como para Hegel su fundamentación; que la lucha contra la revolución se halla en el centro mismo de su concepción del mundo, ni más ni menos que para Hegel la derivación del presente, partiendo de ella. El pasaje de la obra kierkegaardiana citado por nosotros sólo muestra las consecuencias extremas, pero no todo el alcance de esta posición. Lo que a él le interesa, sobre todo, es deslindar escuetamente la zona de lo religioso-moral, y en ella el salto (el nacimiento de la nueva cualidad), del proceso de lo gradual, de lo cuantificable. Por eso subraya en el salto cualitativo "el carácter súbito de lo misterioso", es decir, el carácter de lo irracional. Al separar el salto del tránsito de la cantidad a la cualidad, es decir, del proceso, surge necesariamente su carácter irracional.

Por tanto, ya aquí, en que aparentemente sólo se trata de un pequeño fragmento desgajado, de un problema concreto de la concepción kierkegaardiana del mundo, se ve con claridad de qué modo tan rigurosamente necesario la negación de los principios dialécticos (del movimiento y de sus leyes, del trueque de la cantidad en cualidad) conduce al irracionalismo, cuando esta negación se lleva consecuentemente hasta el final y no se la embota eclécticamente, como hace Trendelenburg. He aquí porqué, como habremos de ver cada vez más claramente en nuestras consideraciones, la dialéctica cualitativa de Kierkegaard no es, en realidad, otra dialéctica, una dialéctica nueva que se oponga a la de Hegel sino la negación de la dialéctica. Y como, en Kierkegaard, que polemiza contra la forma de la dialéctica más desarrollada de su tiempo, esta negación reviste, y no casualmente, las formas, las categorías y la terminología de la dialéctica misma, lo que surge es una seudodialéctica, una serie de formas seudodialécticas que envuelven, en realidad, un irracionalismo.

Tal es el paso más importante, preñado de consecuencias para la historia ulterior del irracionalismo, que dio Kierkegaard más allá de Schelling y Schopenhauer. En éste, la dialéctica aparece como un puro contrasentido: de ahí el éxito mundial alcanzado por Schopenhauer en el período del positivismo. Nietzsche, por su parte, opone a la forma en aquel entonces más desarrollada de la dialéctica otra más primitiva, y aun ésta bajo una forma tergiversada. Se explica, pues, que la catástrofe del hegelianismo arrastrase al abismo con él a este enemigo suyo. La dominación del positivismo impidió también, naturalmente, durante varias décadas, que Kierkegaard alcanzase una influencia internacional y general. Fue al "despertar" Hegel en el período imperialista, transformándose con ello su dialéctica en una pseudodialéctica irracionalista, al ponerse a la orden del día, como el objetivo central de la filosofía burguesa, la lucha contra la forma real y más alta de la dialéctica, el desplazamiento y la difamación del marxismo-leninismo, cuando Kierkegaard reapareció en la escena internacional, como el dialéctico "de la época". Y no deja de ser signifi-

cativo, a este propósito, que fuera perdiendo cada vez más su significación el problema filosófico central que el propio Kierkegaard se planteaba, el de la lucha contra Hegel. Uno y otro pensador aparecen, ahora, emparejados en un plano cada vez más conciliador y fraternal; más aún, los intérpretes "modernos" de Hegel deslizan en sus doctrinas, cada vez en mayores dosis, elementos tomados de la filosofía existencialista-irracionalista de Kierkegaard.[187]

Y, al hablar aquí de seudodialéctica, lo hacemos porque todo irracionalismo, cuando se ocupa de los problemas de la lógica —y, en un grado mínimo por lo menos, se ve obligado a hacerlo—, recurre siempre a la lógica formal frente a la dialéctica. Schopenhauer procedía así abiertamente. El sesgo pletórico de consecuencias que Kierkegaard imprime a su filosofía consiste precisamente en que enmascara este retorno a la lógica formal, al pensamiento metafísico, bajo el ropaje de la dialéctica cualitativa, de la seudodialéctica.

Este movimiento de retroceso orientado hacia la lógica formal más el irracionalismo y disfrazado de seudodialéctica, para impedir que el pensamiento se remonte por sobre la dialéctica hegeliana, tiene que ir dirigido, en primerísimo término, contra aquellos aspectos de Hegel en que consistía, en su tiempo, el carácter progresivo, idealistamente inconsecuente, de este filósofo: contra la historicidad y la sociedalidad del método dialéctico. De aquí que sea característico de Kierkegaard (y en ello no hace tampoco más que seguir el camino trazado por Trendelenburg) el hecho de no criticar las formas abstractas de la dialéctica, las de la filosofía griega, principalmente las de Heráclito y Aristóteles, aspirando por el contrario a encontrar en su afirmación un arma contra Hegel. Mientras que Marx y Lenin descubrieron y desarrollaron los conatos de dialéctica contenidos en Aristóteles, Trendelenburg y Kierkegaard se esfuerzan por encuadrarlos de nuevo dentro de los marcos de la lógica formal, para borrar del mundo las conquistas hegelianas de la dialéctica. Y mientras que el propio Hegel destaca nítidamente las tendencias claramente dialécticas de Heráclito, con la mira de desentrañar ya aquí el esqueleto abstracto de un método dialéctico, y Marx y Engels, por su parte, subrayan

[187] No es casual el hecho de que se trate, actualmente, de encontrar las mayores analogías posibles entre Kierkegaard y Hegel, si tenemos en cuenta que el irracionalizar a Hegel constituye uno de los objetivos fundamentales que esta tendencia se propone. Destacado representante de esta aproximación de Hegel a Kierkegaard es J. Wahl, quien considera como la clave para comprender todo el mundo discursivo de Hegel el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* sobre "la conciencia desgraciada", que él descoyunta de todo su entronque, interpretándolo como si en él terminase o culminase la fenomenología; hasta el punto de que el lector podría, incluso, fácilmente, sospechar que el intérprete no ha pasado, en su lectura de la fenomenología, más allá de dicho capítulo. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929.

enérgicamente las tendencias materialistas que se manifiestan en el antiguo pensador griego, Kierkegaard pugna por introducir en la abstracta generalidad, históricamente condicionada, de la dialéctica de Heráclito, mediante su propia interpretación, aquella forma "auténtica", para convertirla en la refutación de la "falsa" dialéctica hegeliana.

Y lo que Kierkegaard encuentra de "falso" en Hegel es, precisamente, la historicidad y la socialidad de su dialéctica. Ya veíamos cómo el paso hacia adelante dado por Hegel consistía cabalmente en elevar a conciencia y a método la historicidad y la socialidad de la dialéctica. En cuanto al fondo del problema, tuvo en este camino muchos predecesores. Baste con señalar los nombres de Vico, Rousseau y Herder. Sin embargo, antes de Hegel, entre los griegos, en un Nicolás de Cusa y en el Renacimiento, el método dialéctico, como tal, aún no parecía entroncado con la estructura objetiva, con las leyes objetivas del movimiento de la historia y la sociedad. Este entronque constituye una parte esencial del progreso marcado por Hegel; su limitación consiste en que —como idealista que era— Hegel no podía aplicar consecuentemente los principios por él postulados.

La desintegración del hegelianismo, antes de que Marx diera el paso decisivo hacia la inversión materialista de la dialéctica hegeliana, muestra la particularidad de que los intentos hechos para sobreponerse a la limitación de Hegel engendraron, en estos problemas, objetivamente un movimiento de retroceso. En su empeño por desarrollar revolucionariamente la dialéctica hegeliana, Bruno Bauer cae en el idealismo subjetivista extremo de una "filosofía de la autoconciencia". Y, al caricaturizar así, como ya por entonces hizo notar el joven Marx, los aspectos subjetivistas de la *Fenomenología del espíritu* y retornar de Hegel a Fichte, aleja de la dialéctica los motivos sociales e históricos, dándoles un carácter más abstracto del que ya tenían en el mismo Hegel; deshistorifica y desocializa, por tanto, la dialéctica. Y esta tendencia llega a su punto culminante, llevado hasta el absurdo y lo paradógico, con Stirner. En el campo de enfrente, el viraje hacia el materialismo, representado por Feuerbach, al no ser el viraje hacia el materialismo *dialéctico,* sino, por el contrario, la renuncia a la dialéctica, trae también consigo, en general, el sesgo hacia la dessocialización y la deshistorificación del sujeto y el objeto en la filosofía. De aquí que Marx diga, con razón, refiriéndose a Feuerbach: "En cuanto es materialista, Feuerbach no tiene en cuenta la historia, y en cuanto toma la historia en consideración, no es materialista." [188] Y, algunas décadas más tarde, Engels señala que el hombre, el sujeto de la filosofía feuerbachiana, no vive, por tanto, "en un mundo real, históricamente nacido e históricamente determinado".[189]

[188] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie,* Berlín, 1953, p. 43.
[189] Marx-Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II, p. 355.

Kierkegaard se enlaza con aquellas tendencias de la desintegración del hegelianismo más arriba señaladas; cierto es que el objetivo fundamental de su polémica es la misma filosofía de Hegel. Sin embargo, la tendencia y el método de esta polémica se hallan determinados en gran medida por esta trayectoria del pensamiento, y podríamos decir a manera de resumen anticipado que Kierkegaard lleva radicalmente hasta el fin todos los argumentos filosóficos que tienden a deshistorificar y desocializar la dialéctica hegeliana. Lo que allí era simple producto de un proceso de desintegración se petrifica en él en un irracionalismo radical. Y esta conexión muestra, al mismo tiempo, hasta qué punto tiene razón de ser [190] el estudiar a Kierkegaard y a Marx dentro de un entronque histórico: en cuanto que ello revela claramente cómo Marx da el paso decisivo hacia la elevación de la dialéctica al plano de un método realmente científico y se establece, al mismo tiempo, cómo aquel método de la disolución de la dialéctica idealista, que Marx, al superar a Hegel, puede descartar pura y simplemente, se convierte para Kierkegaard en la piedra angular de una filosofía irracionalista llevada por él, en su tiempo, a la forma más alta de desarrollo.

Este escueto contraste podría expresarse así: Marx dice, en su crítica de Feuerbach, "que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende enteramente de la riqueza de sus relaciones reales..." [191] En la nueva dialéctica, en la dialéctica científica, el hombre es concebido, esencialmente, como un ser histórico y social, con la clara conciencia, además, de que todo lo que sea hacer caso omiso de este su modo esencial de ser convierte el concepto del hombre en una abstracción deformada. Por oposición a esto, el irracionalismo kierkegaardiano, su dialéctica cualitativa, descansa sobre la aceptación de esta abstracción deformada como la única verdadera realidad, como la única existencia auténtica del hombre. He aquí por qué la filosofía de Kierkegaard anula la historia y la sociedad, para dejar margen, así, a esta existencia del individuo artificialmente aislado, la única que según esta filosofía cobra verdadero relieve.

Detengámonos ante todo a considerar la lucha mantenida por Kierkegaard contra el historicismo de la dialéctica hegeliana. Kierkegaard se da cuenta, en primer lugar, de que la concepción hegeliana de la historia, cualquiera que fuese el modo de pensar de Hegel acerca de ello, es, en cuanto a su meollo objetivo, una concepción ateísta. Esto lo había manifestado ya claramente, antes de él, Bruno Bauer, en su *Trompeta del Juicio final* (aunque dándole su propio sentido, con la tendencia a subjetivar la filosofía hegeliana): "El Espíritu Universal sólo cobra realidad en el espíritu humano o no es más que el 'concepto del espíritu', que se

[190] En radical contraposición a la concepción de Löwith.
[191] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, p. 34.

desarrolla y realiza en el espíritu histórico y en su autoconciencia. Carece de un reino propio, de un mundo propio, de un cielo propio... La autoconciencia es la única potencia del universo y de la historia, y ésta no tiene más sentido que el del devenir y el desarrollo de la autoconciencia." [192]

Podemos afirmar, sin incurrir en exageración, que la gran obra polémica de Kierkegaard contra Hegel no es sino un *trompetazo* en el que se invierte el signo de la valoración. Kierkegaard repudia la filosofía hegeliana de la historia por razón de su ateísmo: "En el proceso de la historia universal, tal como lo ven los hombres, no es, pues, Dios el que actúa como señor..., pues si no se le ve actuar así, es que no se le ve... En el proceso de la historia universal, se embute a Dios, metafísicamente, en un convencional corsé semimetafísico, semiestético-dramático, que es la inmanencia. Por este camino, se da al traste con Dios." [193]

Kierkegaard se apercibe certeramente de que en una historia universal concebida como un proceso unitario regido por leyes propias no queda ya ningún margen para Dios y de que, por tanto, la filosofía hegeliana de la historia, por mucho que en ella se hable del Espíritu Universal, de Dios, etc., no puede ser sino una forma cortés de ateísmo. Cierto que con ello no alcanza a penetrar, evidentemente, en todo su alcance, en la más importante de las ideas progresivas de la concepción hegeliana de la historia: la de que el hombre llega a serlo gracias a su trabajo, la de que son los mismos hombres quienes hacen su historia, aunque los resultados conseguidos sean, a veces, algo completamente distinto de lo que ellos se propusieron. Sólo ve la necesidad objetiva del curso de la historia expuesto por Hegel, independiente de la conciencia individual y de la voluntad del individuo, y contra ello protesta en nombre de Dios: "El entrelazamiento con la idea del Estado y de la socialidad, de la sociedad y de lo colectivo hace que ya Dios no pueda gobernar al individuo. Por grande que sea la cólera divina, la pena que ha de recaer sobre el culpable debe trasplantarse a través de todas las instancias; y, de este modo, se expulsa prácticamente a Dios, en los términos filosóficos más amables y más corteses." [194] La desaparición de toda dialéctica de la imagen del universo, la transformación de la lógica dialéctica en una lógica formal (como base complementaria del irracionalismo), se manifiesta en el hecho de que de la imagen de la historia de Kierkegaard desaparece toda actividad humana, de que la objetividad de la historia se trueca en un puro fatalismo. Y es natural que Kierkegaard considere como un insulto contra Dios esta concepción hegeliana de la historia, que él mismo interpreta de un modo deformado:

[192] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Leipzig, 1841, pp. 69 *s.*

[193] Kierkegaard, ed. cit., t. VI, p. 234.

[194] *Ibíd.*, t. VII, p. 227.

"El drama de la historia universal se desarrolla con una lentitud infinita: ¿por qué Dios no se apresura, si quiere hacerlo? ¡Qué lentitud tan poco dramática o, mejor dicho, qué prosaica y fastidiosa lentitud! Y si realmente quiere que sea así, ¡qué espantosa tiranía la suya, al despilfarrar miriadas de vidas humanas!" [195]

Esto lleva, en el fondo, a una total negación de la historicidad: Kierkegaard se halla, en este respecto, muy cerca de Schopenhauer. Sin embargo, y por virtud de las circunstancias en que desarrolla su teoría de negación de la historicidad, luchando contra el historicismo de Hegel, la concepción de conjunto adquiere, aquí, una tónica distinta: existe una historia, pero no para el hombre como partícipe de ella, sino exclusivamente para Dios, como único espectador que puede atalayar el proceso histórico en su totalidad. El peculiar y complicado problema del conocimiento histórico, el de que, a la par que somos los creadores activos de la historia, podamos conocerla en cuanto a sus leyes objetivas, es decir, el de que aparezcan íntimamente entrelazadas la acción y la consideración históricas —problema que Hegel, es cierto, encauzó y entrevió metodológicamente, sin que pueda decirse que en realidad lo resolviera— lo desarrolla Kierkegaard hacia atrás, regresivamente, estableciendo una separación rigurosa entre la acción y la consideración, de tal modo que el hombre que actúa en un sector concreto de la historia y, por tanto, necesariamente, más o menos reducido, no puede, por principio, llegar a formarse una visión de conjunto acerca de ella. El conocimiento de la historia en su totalidad se halla reservada exclusivamente a Dios. Kierkegaard dice: "Permitidme poner ahora de relieve, plásticamente, por medio de una imagen, la diferencia entre la ética y la historia universal, entre la actitud ética del individuo ante Dios y la actitud ante Dios de la historia universal... Diríamos, pues, que el desarrollo ético del individuo es como el pequeño teatro privado en que el espectador es Dios, pero también, a veces, el hombre individual, aunque el papel de éste consiste, esencialmente, en ser actor... La historia universal, en cambio, es el teatro real de Dios, en el que éste, y no por casualidad, sino esencialmente, contempla el espectáculo como único espectador, por ser el único que *puede* hacerlo. A este teatro no tiene acceso ningún espíritu existente. Y si éste se imagina ser espectador en él, es sencillamente porque olvida que su misión consiste en moverse en la escena como actor, incluso en aquel pequeño teatro de que hablábamos, dejando que el regio espectador y dramaturgo lo utilice en el drama regio... como mejor le parezca." [196]

Como vemos, la diferencia entre Schopenhauer y Kierkegaard se reduce, en este punto, a que el segundo no proclama la clara carencia de sentido del proceso histórico, lo que necesariamente le llevaría también a conclu-

[195] *Ibíd.*, t. VI, p. 236.

[196] *Ibíd.*, p. 235.

siones ateístas, sino que trata de salvar a la religión y a Dios por medio de un consecuente agnosticismo histórico. Al parecer, Kierkegaard se vuelve de este modo hacia las teodiceas de los siglos XVII y XVIII, que trataban de dominar discursivamente las contradicciones y las contrariedades de la historia manifiesta apelando a la totalidad de ésta, vista desde la atalaya de la omnipotencia divina. La diferencia consiste en que también éstas conferían al conocimiento humano un saber aproximativo o, por lo menos, un vislumbre de las verdaderas conexiones totales de la historia es, en apariencia al menos, puramente gradual con respecto al radical agnosticismo kierkegaardiano. Se expresa en ella la diferencia cualitativa entre dos períodos de la evolución: la gradual retirada, que se acentúa sobre todo en el siglo XIX, de la pretensión de poder interpretar religiosamente los fenómenos concretos de la historia ante los avances cada vez más enérgicos de la cientificidad del universo. La religión se ve obligada a ceder a la investigación científica objetiva zonas cada vez más extensas del mundo de los fenómenos, para replegarse cada vez más a la vida interior del hombre. Y este repliegue aparece también claramente perceptible en Kierkegaard: "El religioso objetivo en la masa humana objetiva no teme a Dios; no le escucha en el trueno, pues el trueno es la ley natural, y tal vez tenga razón, ni lo ve tampoco en los acaecimientos, pues en ellos habla la necesidad de la inmanencia de causa y efecto, y tal vez tenga también razón al pensar así... [197] El agnosticismo histórico de Kierkegaard es, por tanto, un intento, como ya antes de él el de Schleiermacher, por abandonar a la ciencia todos los puestos de la explicación del universo que no pueden ya defenderse y encontrar en la pura vida interior del hombre el terreno en que todavía es posible, a su modo de ver, salvar y restaurar la religión.

Y no cabe duda de que este movimiento de repliegue tiene que orientarse por los derroteros del irracionalismo, pues el abandono del carácter racional del mundo exterior (de la historia) se trueca también, necesariamente, en irracionalismo con respecto a los problemas de la vida interior del hombre. Por tanto, la analogía entre las posiciones respectivas de Schopenhauer y Kierkegaard se manifiesta también en el hecho de que la negación de la historia o, por lo menos, de su cognoscibilidad entraña en ambos un profundo pesimismo: al hacer refluir todo cuanto acaece sobre el individuo mentalmente aislado de la historia y de toda comunidad humana, la vida de éste no sólo se torna irracional en términos generales (lo cual podría, por lo demás, visto el problema en abstracto, adoptar la forma de un optimismo místico), sino en cuanto que carece totalmente de sentido y se trueca en el absurdo. De aquí que, en ambos, lo mismo en Schopenhauer que en Kierkegaard —aunque con acento muy distinto,

[197] *Ibid.*, t. VII, p. 227.

ciertamente— se eleve la desesperación a categoría fundamental de toda conducta humana.

La diferencia entre ellos —diferencia importante para el desarrollo del irracionalismo— radica en que en Kierkegaard nos encontramos, junto a su dialéctica cualitativa, con una seudohistoria mistificada, en vez de la antihistoria abiertamente antidialéctica de Schopenhauer. Es cierto que el momento histórico, en Kierkegaard, no es sino un abismo irracionalista que parte toda la historia en dos: la aparición de Cristo en la historia. Y, a tono con ello, vemos que su historicidad es contradictoriamente paradójica. De una parte, cambia con ello el sentido, el contenido, la forma, etc., de todo comportamiento humano. (Basta citar la contraposición entre Sócrates y Cristo, como maestros, en las *Migajas filosóficas* de Kierkegaard.) La diferencia y hasta el carácter antitético de los períodos históricos trata de derivarse aquí, por tanto, del cambio de estructura de los tipos espirituales decisivos, del comportamiento ético, etc., como lo harán más tarde Dilthey y otros representantes de la "ciencia del espíritu". Y, de otra parte, por este camino no se obtiene una verdadera periodización del proceso histórico real. Se produce un salto súbito, cualitativo, en medio de una "historia" que permanece, por lo demás, paralizada. El meollo filosófico de las *Migajas* consiste precisamente en que, por lo que se refiere a la actitud de la vida interior del hombre ante Cristo, es decir, a la que según Kierkegaard es la actitud humana esencial, los dos milenios transcurridos con anterioridad no significan nada ni pueden ofrecer mediación alguna a los que nazcan después. "No existen discípulos de segunda mano —dice Kierkegaard—. Si nos atenemos a lo esencial, igual es el primero que el último, lo que ocurre es que la generación posterior encuentra el motivo en las enseñanzas de los contemporáneos, mientras que los contemporáneos lo encuentran en su contemporaneidad inmediata, y en este sentido nada deben a ninguna generación. Pero esta contemporaneidad inmediata es un simple motivo..." [198] Conclusión: en cuanto a lo único que es esencial en la historia, según Kierkegaard, es decir, en cuanto a la salvación del alma del hombre individual por la aparición de Cristo, no existe historia.

No cabe duda de que esta anulación dialéctico-cualitativa de la historicidad tiene una importancia extraordinaria para la esencia filosófica del pensamiento kierkegaardiano. Mientras que, en Schopenhauer, la vivencia intuitiva de la verdadera realidad es directamente la nada, un más allá del espacio, el tiempo y la causalidad, un más allá del principio de la individuación, en Kierkegaard sólo es, precisamente, la subjetividad del individuo desplegada hasta el extremo, la que puede remontarse a la única fase auténtica de la realidad, a la paradoja. Y de su esencia no puede des-

[198] *Ibid.*, t. VI, p. 95.

prenderse, cabalmente, esta seudohistoricidad dialéctico-cualitativa. "La verdad eterna ha nacido en el tiempo: en esto consiste la paradoja", dice Kierkegaard.[199]

Y, en este punto, Kierkegaard distingue, cosa muy importante para la trayectoria ulterior del irracionalismo, el "simple hecho histórico" tanto del "hecho absoluto", que debe ser también histórico, sólo que en un sentido completamente distinto, como del "hecho eterno", que queda completamente al margen del proceso histórico. Con lo cual se sienta el modelo metodológico para todas las distinciones irracionalistas posteriores, comenzando por la distinción entre el tiempo abstracto y la duración real de Bergson y terminando con la contraposición heideggeriana de la "verdadera" historicidad y la historicidad "vulgar", bien entendido que, desde Kierkegaard, todos los irracionalistas posteriores consideran como el tiempo "superior" o "verdadero", o bien como la "superior" y "verdadera" historia, la subjetiva, la simplemente vivida, por oposición a la objetiva. El único acceso que, según Kierkegaard, tenemos al hecho absoluto es el de que sólo puede llegar a ser discípulo de Cristo "quien reciba de Dios mismo esa condición".[200] En cambio, el simple hecho histórico admite, como posible y necesario, un conocimiento "aproximativo".

Esta distinción tiene mucha importancia para el carácter de la dialéctica cualitativa kierkegaardiana. Sin embargo, para poder valorarla en su integridad, debemos ante todo fijarnos un poco en el medio histórico en que esta filosofía surgió. Es la época de las obras de D. F. Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach; es decir —sobre todo en lo que se refiere a las dos primeras—, la época de la desintegración científico-histórica de las tradiciones evangélicas. Kierkegaard se da clara cuenta de que ya no es posible defender la historicidad real de Cristo, según la tradición de los Evangelios, situándose en el plano de un examen más o menos científico de la historia. Por eso no se lanza a polemizar directamente contra las teorías de Strauss o Bauer, para salvar de ellas esta historicidad misma, en el sentido de una objetividad científica, sino que procura desarrollar su metodología filosófica para desprestigiar y difamar en cuanto a su valor filosófico de conocimiento todo aquel tipo de conocimiento histórico que conduce a semejantes resultados. Se da clara cuenta de que, en el terreno de una discusión científica, se disolvería totalmente la realidad histórica de la imagen de Cristo dibujada por los Evangelios. Por eso endereza exclusivamente los tiros de su polémica a negar la competencia de la investigación histórica en cuanto a los problemas que afectan a la "verdadera" realidad, a la "existencia"

Ya nos hemos referido a la repudiación general de la cognoscibilidad

[199] *Ibíd.*, p. 283.
[200] *Ibíd.*, pp. 90 *s.* Se advierte claramente, aquí, la afinidad con Baader.

del proceso histórico en su totalidad. Pero debemos recordar nuevamente, aquí, que la dialéctica cualitativa de Kierkegaard rechaza por principio el tránsito de la cantidad a la cualidad, es decir, el salto, racionalmente derivado por la vía dialéctica y, por tanto, científicamente explicado. La "fundamentación gnoseológica" de esta actitud de Kierkegaard ante la historia se expone —enderezada, fundamentalmente, hacia el problema de la cognoscibilidad de la manifestación histórica de Cristo— en una extensa polémica contra el valor de todo saber basado en la aproximación. Y también aquí se revela de qué modo tan radical desmonta esta dialéctica cualitativa todos los momentos esenciales de la dialéctica real.

Una de las grandes conquistas de la dialéctica hegeliana fue el haber intentado fundamentar científicamente la interdependencia concreta entre los factores absolutos y relativos del conocimiento. La tiranía del carácter aproximativo de nuestro conocimiento es la consecuencia necesaria de estas aspiraciones: aproximación significa, en este contexto, que la presencia inevitable del factor relativo no cancela el carácter objetivo, el carácter absoluto de un conocimiento certero, sino que señala simplemente hasta qué fase ha llegado, en el estadio de que se trata, nuestro conocimiento, dentro de un proceso de aproximación progresiva. La base objetiva de la aproximación se halla en que el objeto que se manifiesta es siempre más rico, más pletórico de contenido que las leyes con ayuda de las cuales tratamos de conocerlo. Por tanto, la concepción hegeliana de la aproximación que de aquí se sigue no lleva aparejado el menor relativismo; y no lo lleva, sobre todo, en el desarrollo materialista de este concepto a través de Marx, Engels, Lenin y Stalin, en que el reflejo de la realidad objetiva garantiza el carácter absoluto del conocimiento.

Hegel no pudo llegar a adquirir una claridad definitiva acerca de esto por estorbárselo su punto de partida idealistamente mistificado: la identidad del sujeto-objeto. Pero, si comparamos su versión de la aproximación dialéctica con la idea kantiana del progreso infinito de nuestro conocimiento, advertimos el extraordinario avance que media entre una y otra. Según Kant, la incognoscibilidad de la cosa en sí hace que nos esté eternamente vedado el campo de la verdadera realidad (independiente de nuestra conciencia); el progreso infinito se mueve, aquí, exclusivamente en el plano del mundo de los fenómenos, separado de esta verdadera objetividad. Y, pese a todos los esfuerzos que Kant hace por introducir en esta esfera el factor del conocimiento objetivo, la tendencia inmanente hacia el subjetivismo y el relativismo es desarraigable, para la filosofía de Kant, puesto que la naturaleza (apriorística) del sujeto del conocimiento sólo puede brindar una garantía extremadamente problemática en cuanto a su objetividad.

El camino que también en este punto sigue Kierkegaard para combatir a Hegel es el de desgarrar la unidad dialéctica viva de los momentos

contradictorios, para erigir estos momentos, rígidamente aislados, en principios metafísicos independientes. De este modo, el factor aproximación se convierte aquí en el principio del relativismo puro. Dice Kierkegaard: "El saber histórico es una ilusión de nuestros sentidos, pues es un saber puramente aproximativo." [201] Y sus argumentos demuestran hasta qué punto el filósofo danés tenía en cuenta, al decir esto, exclusivamente la "infinitud mala" de una achatada ciencia histórica filológica, hasta qué punto había eliminado previamente de esta aproximación todo elemento de objetividad. "La materia de la historia universal —dice— es infinita, por lo cual toda delimitación de ella tiene que responder necesariamente a cualquier designio caprichoso. Aunque la historia universal es siempre algo pasado, como materia sobre la que ha de proyectarse el conocimiento no está, sin embargo, acabada, sino que va surgiendo constantemente por obra de las nuevas observaciones e indagaciones, que se encargan de descubrir cosas nuevas o de rectificar las ya descubiertas. Lo mismo que en las ciencias naturales aumenta el número de descubrimientos al perfeccionarse el instrumental, así también ocurrirá con la materia de la historia universal, cuando se agudice la crítica de la observación." [202]

Como se ve, Kierkegaard convierte la aproximación a la realidad objetiva en un puro relativismo, mediante el giro discursivo de que el progreso científico que representa toda nueva aproximación a la realidad objetiva es, en rigor, la marcha hacia la nada, ya que por este camino nunca podrá llegarse, según él, a un conocimiento realmente objetivo y el principio de la selección, de la delimitación está gobernado, a su juicio, por la mera arbitrariedad.

Esta actitud nihilista ante el conocimiento de la realidad objetiva obedece a que Kierkegaard, no admite, en general, la posibilidad de que nuestro comportamiento en el conocer sea influido de un modo efectivo por la realidad, existente al margen de nuestra conciencia e independientemente de ella. La subjetividad, según él, lo decide todo. Y lo único que importa es saber si esta subjetividad es auténtica o falsa, pasionalmente interesada, íntimamente fundida con la existencia del ser pensante, o superficialmente desinteresada. Y el reproche que en este punto tiene que oponer Kierkegaard a Hegel, por su concepción del conocimiento científico de la historia (de la realidad objetiva, en general), es que a este conocimiento le falta el "infinito interesarse", la pasión, el *pathos,* razón por la cual degenera en una curiosidad ociosa, en una erudición profesoral, en un conocer por el conocer mismo. El ataque va dirigido, pues, contra el carácter puramente contemplativo del conocimiento de la filosofía alemana clásica, cuya objetividad —según Kierkegaard, aparente— responde precisamente a esta ausencia de un comportamiento subjetivo.

[201] *Ibid.*, p. 163.

[202] *Ibid.*, p. 228.

No es ésta la primera vez en que nos encontramos con que la crítica de las fallas centrales y efectivas de la dialéctica idealista son el punto de partida para un movimiento de regresión hacia el irracionalismo. Y, en este punto, hay que decir que no está del todo desprovista de fundamento la crítica que se hace al viejo carácter contemplativo de la filosofía hegeliana de la historia, aunque no es menos cierto que Kierkegaard deforma siempre caricaturescamente los puntos de vista de Hegel y borra por completo las oscuras alusiones de su filosofía de la historia a la práctica. Ahora bien, de esta crítica —relativamente fundada— que hace de la mera contemplación de la historia, de una historia que nada tiene que ver con los problemas decisivos de la vida de los hombres, toma pie Kierkegaard para fundamentar su negación específicamente irracionalista de toda historicidad real.

En primer lugar, se enfrenta a la actitud contemplativa relativista, carente de valor, el carácter absoluto de la "existencia", de la "práctica", del "interesarse"; carácter absoluto que tiene la pretensión de no encerrar ni un solo elemento de relatividad, de aproximación. Lo absoluto y lo relativo, la contemplación y la acción se convierten, así, en potencias metafísicas nítidamente separadas, escuetamente contrapuestas: "Es cristiano quien abraza la doctrina del cristianismo. Ahora bien, si el qué de esta doctrina ha de decidir, en última instancia, si es o no cristiano, la atención se vuelve inmediatamente hacia el exterior, para averiguar qué es hasta en sus menores detalles la doctrina cristiana, puesto que ese qué no ha de decidir lo que es el cristianismo, sino si yo soy o no cristiano. Y en el mismo instante comienza la erudita, la preocupada, la angustiosa complicación del aproximarse. Podemos alegar la aproximación cuanto queramos y acabaremos olvidando a la postre, llevados de ella, la decisión acerca de si el individuo es o no cristiano." [203]

En segundo lugar, no debemos fijarnos solamente, ante el pasaje que acabamos de citar, en lo referente a la metodología. Es cierto que ésta encierra una importancia decisiva en cuanto a la trayectoria del irracionalismo, pues indica cómo, a cada paso que se da por el camino de concretar la dialéctica cualitativa, se van eliminando todas las categorías y todos los entronques dialécticos, para volver de nuevo la dialéctica a los carriles de la metafísica (irracionalismo más lógica formal). Éste es el modelo metodológico para muchas de las corrientes del período imperialista, principalmente para el existencialismo, cuya filosofía se apoya conscientemente en Kierkegaard. La contraposición que aquí se señala entre lo absoluto y lo relativo pasará a ser un fragmento medular de la filosofía heideggeriana, aunque sin ninguna tendencia manifiestamente teológica, antes bien, dándose aires de ateísmo. Sin embargo, remontándose por

[203] *Ibid.*, t. VII, p. 285.

sobre esta metodología abstracta, aunque en íntima relación con ella, aparece la contraposición kierkegaardiana concreta: la que media entre la única subjetividad "existente", la única subjetividad individual absoluta, y la generalidad abstracta de la vida histórico-social, que se hunde y se pierde necesariamente en la nada del relativismo.

Esto abre un abismo de separación absoluta entre la dialéctica cuantitativa de la simple aproximación en el conocimiento de la historia y la dialéctica cualitativa del comportamiento humano esencial, "existencial", infinitamente interesado. Es el abismo kierkegaardiano entre la teoría y la práctica, antagonismo que en nuestro caso lleva implícito el que media entre la historia y la ética. Kierkegaard va tan allá en la determinación paradógica de esta contraposición, que llega a declarar: "El trato constante con la historia universal nos incapacita para la acción."[204]

Para Kierkegaard, la acción significa un entusiasmo ético, en el que no cabe pensar "si con ello se consigue o no algo". Y este antagonismo conduce a una situación en la que lo ético es absolutamente incompatible con toda tendencia del hombre a orientar su acción hacia la realidad histórica, hacia el progreso histórico, que, por lo demás, según Kierkegaard, no existe. Lo ético se desenvuelve en un medio puramente individual, vuelto totalmente hacia lo interior; toda referencia de la conducta a la realidad histórica —vista por la dialéctica cuantitativa— tiene, por tanto, necesariamente, que desviar al hombre, alejarle de lo ético, destruir lo que hay de ético en él. La actitud ante la historia neutraliza "la distinción ética absoluta entre el bien y el mal, convirtiéndola en el criterio estético-metafísico de 'lo grande' o en el de 'lo importante' en el plano estético-históricouniversal".[205]

Es ni más ni menos que una impugnación, "la impugnación de soslayar demasiadas cosas con la historia universal y que un día puede conducir a que, puesto el hombre a obrar, quiera que sus acciones entren en los marcos de lo histórico-universal. Cuando uno se ocupa constantemente de aquel algo fortuito y accesorio que da su relieve histórico-universal a las figuras de esta historia, se siente fácilmente la tentación de confundirla con la ética y de andar coqueteando malsana y cobardemente con lo fortuito y azacanándose por ello, en vez de preocuparse incansablemente de lo ético, en su propia existencia". De aquí que Kierkegaard pueda escribir, resumiendo su pensamiento: "La inmanencia histórico-universal es siempre desconcertante para la ética, y, sin embargo, el punto de vista histórico-universal reside precisamente en la inmanencia. Cuando el individuo ve algo ético, es que la ética se halla dentro de él mismo... No sería exacto concluir que cuanto más éticamente desarrollado se halla un individuo más tiene que ver lo ético en la historia universal, sino exactamente

[204] *Ibíd.*, t. VI, p. 215. [205] *Ibíd.*, p. 214.

lo contrario: cuanto más se desarrolle éticamente, menos se preocupará de la historia universal." [206]

Hemos llegado así al problema central de la filosofía kierkegaardiana, al fundamento real a que responden sus ataques contra la dialéctica de Hegel. Uno de los motivos más importantes que condujeron a la desintegración del hegelianismo fue precisamente su insatisfactoria historicidad, que no apuntaba hacia el futuro. La lucha contra este falso concepto de la historicidad es el lazo espiritual que une a todos los hegelianos de izquierda, pese a la confusión y a la oscuridad discursivas reinantes entre ellos. Y de esta crisis surgió una concepción de la historia no sólo cualitativamente superior, sino la única científica y que por primera vez ilumina con real claridad el pasado, el presente y el futuro: la concepción del materialismo histórico. Sin llegar siquiera a vislumbrar este desenlace decisivo que tendría la crisis filosófica de su tiempo, pero polemizando conscientemente contra el neohegelianismo radical, brota en Kierkegaard esta forma nueva del irracionalismo, la más desarrollada hasta ahora: la negación seudodialéctica de la historia, el intento de desencuadrar al hombre actuante —y precisamente en nombre de su actuación— de todos sus entronques históricos.

No es otro el sentido del escueto antagonismo entre la ética y la historia, de la contraposición entre una práctica concebida de un modo puramente subjetivo, puramente individual, y la inmanencia engañosa, la engañosa objetividad de la historia.

El siguiente paso hacia la ulterior concreción de la filosofía kierkegaardiana debe consistir en esclarecer lo que haya de entenderse por aquella ética. Ya por nuestras anteriores consideraciones se ve claramente que la ética de Kierkegaard consiste en la deshistorización del hombre y, a la par con ello y por modo inseparable, en su desocialización.

Es cierto que Kierkegaard no saca esta consecuencia de su doctrina inmediatamente y de un modo completo y radical. Más aún, su posición es, en este respecto, más contradictoria que en lo referente al problema de la historia. Ya hemos observado que se vio obligado a contraponer una ética a la concepción hegeliana de la historia, y constantemente hace a la filosofía de Hegel el reproche de que carece de una ética. Parece, pues, como si la ética fuese la potencia que Kierkegaard opone a la pretensión hegeliana de inmanencia objetiva de la historia, el asidero metodológico de que se vale el pensador danés para sentar la subjetividad como fundamento de la verdad.

Ahora bien, ¿cabe la posibilidad de una ética, si no se considera al hombre como un ser social? No queremos hablar aquí de Aristóteles y de Hegel, para quienes esto es la evidencia misma. Tampoco la ética de las

[206] *Ibíd.*, p. 235.

intenciones de un Kant, la ética basada en el Yo de un Fichte, e incluso la de un Schleiermacher, pueden renunciar por entero a la sociabilidad, que ni siquiera en el pensamiento es posible separar de la esencia del hombre. No podemos analizar aquí, por supuesto, las contradicciones internas a que eso arrastra a estas diferentes doctrinas. Nos limitaremos a señalar brevemente que estas contradicciones no respondían precisamente a las limitaciones individuales que se daban en el pensamiento de los diferentes filósofos, sino que eran, en realidad, otros tantos intentos para debatirse discursivamente con las contradicciones objetivas de la sociedad burguesa, puestas de manifiesto por la Declaración de los Derechos del Hombre proclamada en las revoluciones de los Estados Unidos y Francia. Polemizando contra Bruno Bauer, Marx formula su base social, en los *Anales franco-alemanes,* del modo siguiente:

"La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, pero sin llegar a *revolucionar* éstas ni someterlas a crítica. Mantiene ante la sociedad burguesa, ante el mundo de las necesidades, ante el trabajo, los intereses particulares y el derecho privado, la actitud de considerarlas como el *fundamento de su existencia,* como una *premisa* que no es necesario detenerse a razonar y, por tanto, como su *base natural.* Finalmente, se tiene al hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, por el hombre *sin más,* por el *homme* a distinción del *citoyen,* sencillamente porque se trata del hombre en su *inmediata* existencia sensible, individual, mientras que el hombre *político* es solamente el hombre abstracto, artificial, el hombre en cuanto persona *alegórica, moral.* El hombre real y efectivo sólo toma cuerpo y es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta;* el hombre *verdadero,* bajo la del *citoyen abstracto.*" [207]

Estas contradicciones entre el hombre "real" y el hombre "verdadero", que se manifiestan a lo largo y a través de toda la vida social, se revelan en la filosofía burguesa bajo formas muy contradictorias. Unas veces, los pensadores —sin llegar a penetrar con su mirada los verdaderos entronques— intentan construir, partiendo de la sociedad burguesa, un sistema discursivo de las actividades humanas, como hace Hegel, en cuyo caso brota, como contradicción no comprendida, el antagonismo entre el individuo "histórico-mundial" y el individuo "conservador" (problema que formula también, en términos muy parecidos a éstos, Balzac). Otras veces, aspiran a penetrar en los problemas de la práctica social partiendo de la ética individual, como vemos sobre todo en Kant y en Fichte o en la escuela inglesa de Adam Smith y Bentham. Sin entrar aquí en las variantes muy matizadas de estos reflejos, no pocas veces deformados, del anta-

[207] Marx-Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften,* Berlín, 1953, p. 56.

gonismo fundamental que lleva en su entraña la misma sociedad burguesa, sí podemos señalar de pasada que la dualidad y la unidad entre el "ciudadano" y el "burgués", que brotan de la realidad misma de la vida, determinan la estructura, la construcción, la problemática, etc., de toda la ética burguesa. Y el sesgo hacia el irracionalismo reaccionario se manifiesta, ya bajo el romanticismo alemán, como el intento encaminado a atenuar, esfumar y hasta borrar el momento de la ciudadanía en el hombre.

Tampoco Kierkegaard logra sustraerse, sobre todo en sus comienzos, a esta problemática burguesa general. En su primera obra grande, *O lo uno o lo otro,* no sólo ocupa un lugar importante la ética, sino que la función del comportamiento ético consiste aquí, por oposición al desesperado solipsismo del estadio estético, en realizar lo general (es decir, en cumplir los deberes de ciudadano del Estado). Visto el problema en un plano formal abstracto, y en cierto modo desde el punto de vista de la construcción del sistema kierkegaardiano, este lugar y esta función asignados a la ética se mantienen intactos, como nexo de engarce entre la estética y la religión. Pero, en realidad, al desplegarse de un modo concreto la concepción del mundo y el método filosófico de Kierkegaard, el carácter social de la ética, su realización de lo general, se torna cada vez más problemático, cada vez más contradictorio, con lo que —vista la cosa intrínsecamente— va reduciéndose cada vez más a la nada.

Cierto es que tampoco en el Kierkegaard de una época anterior se puede exagerar el carácter social de la ética. En vano buscaríamos aquí aquella riqueza de relaciones sociales entre los hombres que en Hegel caracterizan la ética (y que desaparece también en Feuerbach, aunque por razones contrarias a las de Kierkegaard). La suya es, esencialmente, la ética del hombre privado, del particular, sólo que Kierkegaard no puede cerrar, aquí, todavía, los ojos a la evidencia de que el particular —también en cuanto particular— vive en el seno de una sociedad. El representante de la concepción ética de la vida dice, a este propósito: "Suelo presentarme como hombre casado... porque es ésa, realmente..., mi posición más importante en la vida."[208] Y las categorías éticas aparecen precisamente y por modo necesario en la polémica contra la inmediatividad consciente, contra la subjetividad solipsista del estadio estético, como las categorías de lo general, de la vida (privada) consciente del hombre dentro de la sociedad. "El matrimonio —hace Kierkegaard decir a su representante de la ética todavía en la obra posterior *Etapas en el camino de la vida*—[209] es el fundamento de la vida civil: por medio de él se vinculan los que se unen por el amor al Estado, a la patria y a los intereses públicos comunes." Sin embargo, la esfera ética es, como corresponde a toda la concepción kierkegaardiana, "solamente una esfera de transi-

[208] Kierkegaard, ed. cit., t. II, p. 142.

[209] *Ibid.*, t. IV, p. 101.

ción",[210] el paso a la verdadera realidad, que es la realidad de la única subjetividad existente: el comportamiento religioso. Debemos, por tanto, examinar brevemente cómo este carácter de transición de la ética (con su restringidísima socialidad), en vez de superarse en sentido hegeliano, es decir, conservándose al mismo tiempo que se eleva a una fase superior, se desintegra y destruye, por el contrario, completamente.

No podemos, naturalmente, entrar a estudiar sistemáticamente aquí la ética kierkegaardiana y, menos aún, exponer de un modo cabal y completo su génesis histórica; lo que aquí nos interesa es, simplemente, poner de relieve los motivos filosóficos decisivos que determinan necesariamente esta desintegración interior de la ética. Entre ellos se destaca sobre todo, como motivo extraordinariamente importante en la filosofía de Kierkegaard, la polémica contra la identificación hegeliana de lo interior y lo exterior. Identificación que, en Hegel, va, en el plano de la teoría del conocimiento, hasta refutar la separación idealista-subjetiva, del fenómeno y la esencia, poniendo de manifiesto en el principio de la contradicción su inseparable conexión dialéctica: "Lo exterior —dice Hegel— presenta, por tanto, *primordialmente, el mismo contenido* que lo interior. Lo interior existe también exteriormente, y a la inversa; el fenómeno no revela nada que no se halle ya en la esencia, ni en ésta hay nada que no se manifieste." [211] Lo que significa, para la ética —saltando necesariamente, aquí, por sobre todas las determinaciones intermedias—, "que deba decirse: el hombre *es* lo que *hace*..."

Kierkegaard ve en esta posición mantenida por Hegel su tendencia a aplicar a la ética y a la religión la categoría de lo estético-metafísico. Sin embargo, razona así: "Lo ético postula ya una especie de contraposición entre lo exterior y lo interior, por cuanto que sitúa lo exterior en el plano de la indiferencia; lo exterior como el material de los actos es, en efecto, indiferente, pues el acento ético recae sobre las intenciones, y el resultado, el lado exterior de los actos, no interesa para estos efectos... Lo religioso postula la contraposición entre lo exterior y lo interior, determinada como tal contraposición: en ello radica precisamente el padecer como categoría existencial de lo religioso, y en ello radica también, al mismo tiempo, la infinitud interior, orientada hacia adentro, de la interioridad." [212]

No hace falta pararse a demostrar que la concepción según la cual toda la vida "exterior" es enteramente indiferente para la ética viene a desintegrar también la construcción ético-privada de los estadios kierkegaardianos. Pues, ¿cómo puede el matrimonio —para detenernos en esta misma con-

[210] *Ibid.*, p. 442.
[211] Hegel, *Enzyklopädie*, § 139, § 140, adición, ed. cit., t. VI, pp. 275 y 279.
[212] Kierkegaard, ed. cit., t. VI, p. 367 *n*.

cepción, muy estrecha, del propio Kierkegaard sobre la realización de lo general— concebirse como esfera de la ética, como una fase superior y no simplemente inmediata del amor, si se entiende que en cada uno de quienes lo contraen sólo adquieren relevancia ética las determinaciones que se mantienen en el campo de la pura interioridad, de la pura subjetividad, si hemos de considerar que las consecuencias de estas intenciones, de estos hechos, etc., de uno de los contrayentes son totalmente indiferentes para la vida del otro? En este caso, el matrimonio, en Kierkegaard, no se distinguiría en lo más mínimo —gnoseológicamente— del solipsismo estéticamente inmediato de la erótica, en que los amantes pertenecen a dos mundos completamente aparte el uno del otro, sin llegar a comulgar humanamente entre sí para nada.

Es cierto que Kierkegaard se esfuerza por superar éticamente la inmediatividad estético-sensorial del amor. Pero, para que esta tendencia pueda conducir a un resultado hace falta que el matrimonio pueda crear, en él, una comunidad humana real entre hombre y mujer. Y el propio Kierkegaard intenta, con sus descripciones, sobre todo en su obra *O lo uno o lo otro,* abrazar este camino. Pero, tan pronto como comienza a dejar que se desplieguen los fundamentos de su filosofía en lo tocante a la teoría del conocimiento y a la concepción del mundo, se demuestra hasta qué punto es incompatible con estos fundamentos aquel mismo círculo, extraordinariamente restringido, de las relaciones humanas que su ética admite. En Kierkegaard se revela, en efecto, con la mayor claridad, que una "ética de las intenciones", llevada consecuentemente hasta el final, sólo puede estatuir un solipsismo moral.

Sin embargo, esta tendencia objetiva a la autodisolución de la ética no es, en Kierkegaard, vista a través de la lógica de su sistema, el único motivo decisivo de que se vean relegadas cada vez más marcadamente a un último plano la ética y el margen de socialidad, extraordinariamente modesto, que a ésta se le deja. Lo decisivo es la concepción fundamental de lo religioso que Kierkegaard profesa. Ya hemos visto cómo en su polémica contra la "inmanencia" de la concepción dialéctica de la historia en Hegel desempeñaba importante papel el reproche de que esa "inmanencia" expulsaba necesariamente a Dios de la historia y brindaba, así, una fundamentación histórica para el ateísmo. En la primera obra en que Kierkegaard expone concreta y abiertamente su teoría de la religión (en *Temor y temblor*) vemos aparecer el mismo problema, referido ahora a la ética. No bajo una forma polémica tan violenta como en lo tocante a la historia, es verdad, pero con no menos energía en cuanto al fondo. Aquí, Kierkegaard define la ética como "lo general, lo que vale para todos".[218] Es algo inmanente, lleva en sí misma su fin y no trasciende

[218] *Ibid.,* t. III, p. 51.

fuera de sí: "Lo ético es, como tal, lo general, lo valedero para todos; o, vista la cosa desde otro aspecto: lo que vale en cualquier momento. Descansa de un modo inmanente sobre sí mismo y no hay fuera de ello nada que pueda considerarse como su τέλος, sino que ello mismo es el τέλος de todo lo que cae fuera de sí; una vez que se asimila esto, ya no va más allá." Y pone fin a estas consideraciones con las siguientes significativas palabras: "Si esto es lo más alto que se puede predicar del hombre y de su existencia, lo ético encerrará la misma significación que la eterna bienaventuranza del hombre, que es en toda la eternidad y en cualquier instante el τέλος del hombre. Pues sería una contradicción pensar que la eterna bienaventuranza pudiera abandonarse, es decir, condicionarse teleológicamente, ya que el condicionarla equivaldría, sencillamente, a tomarla a chacota..."

Por tanto, una ética que no trascendiera de lo general (y es evidente que lo general no es, aquí, más que un sinónimo idealistamente deformado de lo social) sería, para Kierkegaard, una ética ateísta. Por dónde viene a corroborar, en su manera individualista e irracionalista extrema, el viejo problema, frecuentemente discutido en la ética burguesa desde Bayle, de si puede admitirse la posibilidad de una sociedad de hombres ateos, posibilidad ética que Kierkegaard afirma, aunque rechazándola escuetamente en su juicio valorativo. Y aún añade —con palabras también características— que si la cosa fuera así, Hegel tendría razón cuando determina como lo hace las relaciones entre el individuo y lo general, entre el individuo y la sociedad.

Por consiguiente, para Kierkegaard la salvación de lo religioso, de la fe, "sólo puede consistir en que el individuo como tal individuo se halle por encima de lo general".[214] Se cuida de añadir reiteradamente, es cierto, que su individuo no parte de lo inmediato y que, antes de elevarse a aquella altura, debe pasar por la realización de lo general en la ética. Pero esto no pasa de ser una afirmación vacua, que carece, en cuanto a la ética, de toda significación metodológica. En efecto, esta superación de lo ético en lo religioso no deja tras sí huella alguna: desde el punto de vista del individuo, del "caballero de la fe", que vive en el plano de lo paradógico —eternamente inasequible para el pensamiento—, es de todo punto indiferente el que haya pasado realmente o no por la fase del predominio de lo general sobre lo individual. En la medida en que pueda establecerse aquí alguna conexión, ésta descansa en el hecho de que la fase kierkegaardiana de la ética es ya mucho menos racional y social de lo que parece indicarlo esta rígida contrastación entre la ética, de una parte, y de otra la religión.

Ya más arriba hemos señalado que la ética kierkegaardiana no reconoce tampoco ningún nexo común, ninguna comunidad real entre los hombres,

[214] *Ibid.*, p. 53.

que los hombres que en ella actúan —con relación a lo éticamente esencial, a la vida interior, escuetamente separada de la exterior— viven también en un incógnito insuperable. El aumento cuantitativo que así nace entre la ética y la religión y que luego se trueca en cualidad (consecuencia ésta harto grotesca, para la dialéctica cualitativa) sólo parece descansar en el hecho de que el solipsismo, el incógnito en la ética, se halla en contradicción con aquellas categorías tradicionales con ayuda de las cuales formula Kierkegaard su ética y muestra, por tanto, un carácter vacilante y relativo, mientras que su sentimiento vital encuentra en la fe, en la paradoja, en el incógnito absoluto, el medio adecuado. Así pues, la fase religiosa es, de una parte, una exaltación aristocrática de la ética, en la que, por virtud del predominio de lo general, el principio aristocrático de los individuos elegidos no puede manifestarse de un modo tan adecuado como en el comportamiento religioso. Y, de otra parte, la realización de lo general viene a ser, para el hombre religioso de Kierkegaard, una especie de máscara irónica, un comportamiento encubridor, externamente filisteo, bajo el que eternamente se envuelve y oculta el *pathos* del individuo religioso, del "caballero de la fe".

Y si Kierkegaard se ve envuelto en esta maraña de contradicciones, ello no se debe, evidentemente, a la construcción arquitectónica tripartita de su sistema, al esquema sistemático de los tres "estadios", sino a razones de orden social y relacionadas con su concepción del mundo. Kierkegaard estaba constantemente empeñado en combatir al tipo romántico-ético de su tiempo, porque se daba cuenta de que su propia forma espiritual era muy profundamente afín a la de éste. Pero esta actitud defensiva es, en realidad, en el caso de que se trata, mucho más que una actitud simplemente psicológica y de orden biográfico. Se trata de algo más real, más importante: de una profunda afinidad, socialmente condicionada, entre su concepción de la estética y su concepción de la religión.

Principalmente y sobre todo, desde el punto de vista metodológico. Si no ha de concebirse la religión como algo objetivo, como una doctrina —y ya veremos cuán apasionadamente rechaza Kierkegaard cualquier método en este sentido—, no cabrá otro camino que el intento de salvarla partiendo de la subjetividad del hombre individual, de la vivencia religiosa, lo que hace ya de por sí inevitable una gran aproximación a la estética. En ambos casos se trata, en efecto, de una parte, de una imagen del universo empapada de fantasía y cuya verdad y realidad sólo pueden demostrarse a base de la pura subjetividad y, de otra parte, de un modo extremadamente subjetivista de comportarse, cuya colisión con lo general (es decir, con lo ético, con lo social) sólo podía resolverse, asimismo, en el plano de la evidencia puramente subjetiva.

Feuerbach, a quien Kierkegaard estudió muy a fondo y a quien tenía en alta estima, ve ya con toda claridad —aunque, naturalmente, desde un

punto de vista diametralmente opuesto, con intenciones y consecuencias antagónicas— esta afinidad entre la estética y la religión, con respecto a la objetividad de lo reflejado en ellas. Y se resiste contra la conclusión de que su disolución de la religión, por efecto de la demostración de su carácter puramente subjetivo, deba llevar necesariamente aparejada una disolución de la poesía. "Tan no es verdad —dice— que yo suprima el arte, la poesía, la fantasía, que, en rigor, sólo disuelvo la poesía *en cuanto que no* es poesía, sino prosa usual." [215] Feuerbach no niega que la religión pueda ser también poesía; sin embargo, la poesía no pretende hacer pasar sus criaturas por otra cosa de lo que son, al paso que "la religión trata de presentar sus seres imaginarios como seres reales".

Huelga decir que en Feuerbach y Kierkegaard no sólo es antagónica la tendencia filosófica fundamental, sino también, y como consecuencia de ello, la relación entre la estética y la religión. En Feuerbach, el descubrimiento del carácter subjetivo de la religión lleva aparejada la disolución de ésta, y la estética queda en pie como una parte importante de la vida terrenal del hombre. El contacto entre una a otra, a que más arriba nos referíamos, sólo tiene validez dentro de esta premisa. Kierkegaard, por el contrario, pretende que la subjetivación extremadamente consecuente de lo religioso brinde el fundamento filosófico para la religión misma, que la sustantividad y la validez absoluta de ésta encuentren su fundamentación en la dialéctica cualitativa. No cabe duda de que, en estas condiciones, el deslinde entre la religión y la esfera de lo estético era para Kierkegaard un problema filosófico de vida o muerte. La inexistencia de sus objetos en la realidad objetiva —cuya existencia se empeñaba en afirmar la religión— facilitaba a Feuerbach el claro deslinde entre ambos campos. Para Kierkegaard, en cambio, este problema resultaba mucho más complicado y amenazaba dar al traste con todo el edificio de su sistema.

No sólo porque, para salvar filosóficamente la religión, debía y quería demostrar incluso como la única realidad absoluta la existencia de lo religioso, negada por Feuerbach, sino también y sobre todo porque la esfera estética representaba para él algo mucho más amplio que para Feuerbach, ya que abarcaba, según su modo de ver, no sólo las obras del arte, su creación y su enfoque estético, sino también, e incluso primordialmente, una actitud estética ante la vida; no en vano lo erótico desempeña un papel tal decisivo en la estética de Kierkegaard.

Y en esto se percibe, pese a todas las divagaciones polémicas de Kierkegaard, un eco y una herencia viva del romanticismo. En este problema fundamental de su filosofía, Kierkegaard presenta puntos muy íntimos de contacto metodológico con el filósofo moral del temprano romanticismo, con el Schleiermacher de los *Discursos sobre la religión* y las

[215] Feuerbach, *Werke,* t. VIII, p. 233.

Cartas confidenciales sobre la Lucinda *de Friedrich Schlegel.* La afinidad en cuanto al planteamiento del problema se limita, ciertamente, a la idea de que dada la orientación de la estética romántica hacia un "arte vital" estéticamente determinado, de una parte, y de otra, la existencia de una religión basada puramente en vivencias subjetivas, ambos campos tienen que trocarse ininterrumpidamente el uno en el otro. Y no otra era, en efecto, la intención del joven Schleiermacher: a lo que él aspiraba era, precisamente, a hacer que su generación retornase por este camino, a la religión, encaminada por la senda romántico-estética, a encarrilar la estética y el arte vital de los románticos por los cauces de la religiosidad. Y si la afinidad, la aproximación estructural entre ambas esferas era una ventaja para la argumentación de Schleiermacher, ello oponía, en cambio, las mayores dificultades discursivas a la filosofía de Kierkegaard.

Esta aproximación, esta afinidad, esta transición lisa y llana de un campo al otro se dan tanto en la época del temprano romanticismo como en Kierkegaard y pueden ponerse de manifiesto fácilmente en uno y otro caso. Elegiremos aquí, para ilustrar esta afinidad, solamente un pasaje tomado del *Diario* de Kierkegaard, en el que se expresa también claramente la oposición aristocrática común a ambas tendencias frente a la mayoría de los hombres, formada por gentes vulgares. En 1854, es decir, ya no en su período juvenil romantizante, sino en la época en que luchaba abiertamente por restaurar la religión, escribía Kierkegaard.

"El talento se hace valer en proporción al modo en que despierta sensación; el genio, en proporción al modo en que provoca resistencia (el carácter religioso, en proporción al modo en que suscita escándalo)." [216] No resulta demasiado difícil trazar aquí la línea divisoria entre el talento y el genio (lo cual se halla, después de todo, plenamente en la línea de la concepción aristocrática del mundo de Kierkegaard, dentro también de la esfera estética); pero hace falta una dosis muy alta de sofística teológico-irracional para querer deslindar siquiera sea aparentemente entre sí los campos de la resistencia y el escándalo (del genio y del carácter religioso). Tanto más cuanto que en esta contraposición vuelve a revelarse muy enérgicamente la actitud aristocrática, común al romanticismo y a Kierkegaard. El filósofo danés es, en este respecto, un consecuente continuador del romanticismo (y de Schopenhauer): para él, es la evidencia misma que sólo los "elegidos" tienen acceso a cualquiera de las esferas que considera esenciales. Y el hecho de que el estadio estético aparezca determinado, en él, de un modo tan contradictorio consigo mismo, obedece también, aparte de los motivos ya indicados, al carácter necesariamente no aristocrático de una ética en la que ha de realizarse lo general; tan pronto como

[216] Kierkegaard, *Die Tagebücher,* ed. de Th. Häcker, Innsbruck, 1923, t. II, p. 341.

la ética trasciende a lo paradógicamente religioso, Kierkegaard vuelve a situarse —aunque en contradicción, cierto es, con sus premisas iniciales— en el terreno familiar del aristocratismo. Y así, las fronteras entre la estética y la religión fluctúan en él, lo mismo que, en el período de Jena, fluctuaban para un Friedrich Schlegel o un Tieck, como fluctuaban en Novalis y en Schleiermacher.

Pero, mientras que para los románticos de Jena este fluctuar de las fronteras era precisamente la meta que se trataba de alcanzar, para la filosofía de Kierkegaard esto representa, por el contrario, un peligro que hay que superar, que jamás llega a superarse realmente y que amenaza con disolver todo el sistema. Este carácter antagónico del planteamiento del problema filosófico, combinado con una profunda afinidad entre las premisas decisivas de la concepción del mundo, se halla determinado más por los cambios de los tiempos, por el desplazamiento de las relaciones y la lucha de clases que por la personalidad de los mismos pensadores. Aquella transición sin conflictos de la estética romántica a la religión guardaba una relación estrechísima con los estados de ánimo termidorianos de la intelectualidad alemana posrrevolucionaria; con la esperanza de poder fundamentar un "arte vital" armónico, capaz de sobreponerse armónicamente a las contradicciones de la crisis y basado en el goce de las nuevas posibilidades que se abrían en la sociedad, después de la revolución. Kierkegaard comparte con los románticos el fundamento de vida propio de una intelectualidad reaccionario-parasitaria, cuya conducta, en el seno de la sociedad capitalista en formación, pugna por un "arte vital" subjetivista. Pero, como le ha tocado vivir en una época de crisis profundamente agitada, no tiene más remedio que esforzarse por salvar a la religión de su estrecha afinidad con la estética y, sobre todo, con el arte vital estético-parasitario. En este respecto, podemos decir, pues, que Kierkegaard representa el miércoles de ceniza del carnaval romántico, a la manera como Heidegger, en un período posterior, según veremos, habrá de representar el miércoles de ceniza del parasitismo imperialista de la crisis general del capitalismo, después de la primera Guerra Mundial, frente al antruejo de anteguerra de un Simmel o un Bergson.

Y así, Kierkegaard, se halla, aparentemente —y también desde el punto de vista de sus sentimientos subjetivos—, tan distante de la estética como de la religión del temprano romanticismo. Es cierto que acabamos de poner de relieve la afinidad entre la estructura de ambas esferas (la estética, estrechamente vinculada con el "arte vital", y la religión, como vivencia puramente subjetiva). Y la diferencia, por no decir contraposición, entre la tónica del sentimiento predominante en una y otra no hace más que acentuar este entrelazamiento —que Kierkegaard, lejos de proponérselo, combate—. En efecto, la atmósfera del estadio estético kierkegaardiano se halla determinada por el sentimiento de la desesperación. Las

aforísticas confesiones del "estético" en *O lo uno o lo otro* comienzan así: "¿Qué es un poeta? Un hombre desdichado en cuyo corazón se albergan encendidos dolores que a los oídos de otros suenan como una música llena de belleza. Le sucede como a aquellos desgraciados martirizados a fuego lento en el interior del toro de bronce de Falaris y cuyos gritos de dolor no podían llegar hasta los oídos del tirano para amedrentarlo, sino que eran para él una dulce música." [217] Y en la contrapartida kierkegaardiana del *Simposio* de Platón, en que se reúnen toda una serie de representantes del estadio estético para elucubrar acerca de sus actitudes respectivas ante la erótica (ante el problema central del "arte de la vida"), Juan el Seductor prorrumpe, después de haber escuchado todos los alegatos, en los siguientes reproches contra sus camaradas: "Venerables comilitones, ¿tenéis acaso el demonio en el cuerpo? Habláis como los que invitan a un entierro; vuestros ojos están enrojecidos de llorar, y no del vino." [218] Todas las consideraciones estéticas de Kierkegaard aparecen informadas por diversos matices de este estado de desesperación.

La actitud religiosa presenta, frente a esto, una exaltación cualitativa, pero, al mismo tiempo, un estado de desesperación aún más profundo, una acentuación todavía mayor del solipsismo y de la irracionalidad en el sujeto atenido puramente a sí mismo. Pues, para tomar el caso paradigmático de Kierkegaard, lo que en el sacrificio de Isaac por Abraham diferencia a Abraham del héroe trágico (es decir, del héroe estético o ético) reside precisamente en la inconmensurabilidad absoluta y de principio de los móviles de su conducta, en la imposibilidad sustancial de comunicar a nadie sus verdaderas y decisivas vivencias. Lo que expresa, en rigor, una total extinción (y no una superación) de lo general de la ética en la esfera religiosa. Y, cuando compara el sacrificio de Abraham con el conflicto, exteriormente parecido, pero, visto en lo interior, puramente trágico de Agamenón, cuando se le pide el sacrificio de Ifigenia, dice Kierkegaard: "También el héroe trágico concentra lo ético, sobre lo que se remonta teleológicamente, en un momento; pero, al hacerlo, se apoya en lo general. En cambio, el caballero de la fe se atiene única y exclusivamente a sí mismo, y esto es lo espantoso." [219] El Abraham de Kierkegaard nada tiene de común con un héroe trágico; es "algo completamente distinto: o un asesino o un creyente. Lo que separa al uno del otro y salva al héroe trágico no es aplicable a Abraham".[220]

Como vemos, lo que en Kierkegaard caracteriza tanto lo estético como lo religioso es la desesperación como fundamento anímico, la irracionalidad como contenido y, en relación con esto, la imposibilidad por principio de una comunión anímica entre los hombres, el incógnito absoluto. Para

[217] Kierkegaard, *Entweder-Oder,* Dresde-Leipzig, s. a., p. 15.
[218] Kierkegaard, *Werke,* t. IV, p. 61.
[219] *Ibid.,* t. III, p. 75.
[220] *Ibid.,* p. 54.

que pueda surgir aquí, por lo menos en apariencia y como mínimo, una polaridad entre tendencias coherentes, y no una completa identidad, Kierkegaard, en su afán de poseer, a pesar de todo, algo que sirva de separación, se ve obligado a acentuar en la estética lo antiético y en la religión el paso necesario a través de lo ético, a pesar de que esto no deja tras sí ninguna clase de huellas y es, por tanto, de todo punto irrelevante para el tratamiento concreto de los problemas; a pesar de que lo trágico, precisamente en la exposición kierkegaardiana, crea una relación más íntima entre la estética y la ética de la que nunca ha existido, según él, entre la ética y la religión. Pues, como hemos visto, el héroe trágico busca y encuentra su justificación en lo general (es decir, según Kierkegaard, en la ética); y Kierkegaard jamás alcanza a encontrar entre la ética y la religión un enlace intrínseco tan marcado. Tanto más íntimo es, en cambio, el que media, según él, entre la religión y la estética. Y el propio Kierkegaard lo reconoce así, en su *Diario*. Bajo el epígrafe de "Sobre mi obra, vista en su conjunto", leemos aquí: "En cierto sentido, se trata para nuestro tiempo de una opción; hay que optar entre elevar lo estético a pensamiento total, explicándolo de este modo, o tomar lo religioso." [221]

Esta desesperada posición filosófica de su filosofía de la desesperación es la que, a nuestro juicio, obliga a Kierkegaard a proclamar de un modo vacuo una relación, que jamás existe en él, entre la ética y la religión. No tenía más remedio que proceder a esta declaración carente de todo contenido, a menos de querer confesar la verdad objetiva de que su religión no era otra cosa que un asilo para estetas decadentes salvados del naufragio. Y, como Kierkegaard, gracias al período en que vivía, no era todavía ningún Huysmans, y no digamos un Camus, capaces de encontrar en la desesperación misma una vana y coqueta autosatisfacción, no tenía otro camino que recurrir a aquellas huecas construcciones, reconociendo con ello, inconscientemente y de mala gana, que la desocialización conceptual del hombre entraña, al mismo tiempo, la anulación de toda ética.

Cierto es que en la obra de Kierkegaard encontramos, además, otro motivo aún más importante, de naturaleza totalmente distinta en lo externo, pero que, visto objetivamente, guarda, sin embargo, una estrecha relación con éste: la función social que pretendía asignar a la religión, al cristianismo. Kierkegaard ve cómo va madurando la crisis de su época —no olvidemos que era un anticapitalista romántico—, y los acontecimientos de 1848 vienen a "estimular" su desarrollo (como "estimulan" el de Carlyle, aunque la orientación social de éste fuese, originariamente, muy distinta de la suya, haciendo florecer todos los gérmenes de la reacción que en él se albergaban. Ya en 1849, escribe en su *Diario:* "Si la

[221] Kierkegaard, *Die Tagebücher,* t. II, p. 108.

providencia envía al mundo nuevos profetas y nuevos jueces, será única y exclusivamente para ayudar al gobierno."[222] Años más tarde, dice, sin andarse ya por las ramas: "Toda mi obra es la defensa del orden existente."[223] Y, por último, en 1854, cuando cree que la revolución "puede llegar a estallar en cualquier momento", ve la causa del desastre en el hecho de que "se ha abandonado el cristianismo como el contrapeso regulador".[224] El cristianismo kierkegaardiano debe ejercer este papel de "contrapeso", *al encerrar al individuo, como tal individuo, en su incógnito, al* declarar como absolutamente carente de valor para él todo el mundo social que lo circunda, para concentrar su energía única y exclusivamente en la salvación de su alma. "Y este contrapeso estaba calculado para regular la temporalidad."

Esta función social del sujeto solitario, el incógnito como punto de apoyo del orden existente y del retroceso al pasado, no representa nada radicalmente nuevo en la historia del irracionalismo; ya en Schopenhauer se encuentran conexiones muy análogas a éstas. Lo único que Kierkegaard añade como propio y original es el matiz de la desesperación individual, de la desesperación como afirmación exaltada y signo de la verdadera individualidad (por oposición al pesimismo general abstracto, genérico, de Schopenhauer), exaltando el *pathos* de su subjetividad y de la nada enfrentada a él como objeto adecuado hasta una altura ante cuya sublimidad tienen que palidecer todas las "mezquinas" disputas de la vida social. Y también aquí resaltan claramente sus afinidades y diferencias con respecto a Schopenhauer. En ambos se presenta la nada bajo una forma de mito y mistificada. Pero, mientras que en Schopenhauer la nada es el contenido real de su mito budista, en Kierkegaard, la nada, al irrumpir y hacerse valer necesariamente, refuta y disuelve el mito cristiano. Kierkegaard se convierte, así, en el adelantado de una actitud reaccionaria cuyas irradiaciones se perciben todavía hoy en las filosofías de Heidegger, Camus y otros.

Hemos hablado de la nada como del objeto adecuado de la subjetividad kierkegaardiana, pero ¿acaso no contradice esta afirmación a la realidad de los hechos? ¿No proyectaremos retrospectivamente sobre Kierkegaard, de un modo injusto, al afirmar esto, los resultados de los continuadores imperialistas de su filosofía, en una época posterior? ¿No era Kierkegaard, en realidad, un cristiano creyente, un protestante ortodoxo? Si hemos de dar crédito a sus palabras —sin entrar aquí en el problema psicológico de hasta qué punto sean esas palabras totalmente sinceras o en qué medida él mismo se engañe a sí mismo, etc.—, no sólo tendremos que reconocer en él a un cristiano creyente y ortodoxo, sino incluso a un hombre preocupado por restaurar la perdida pureza del cristianismo.

[222] *Ibid.*, p. 22. [223] *Ibid.*, p. 242. [224] *Ibid.*, pp. 357 s.

Pero lo que a nosotros nos interesa es descifrar el contenido real y objetivo de sus palabras.

Y, ante todo, para Kierkegaard el cristianismo no es una doctrina. Es cierto que enfrenta a esta negación, como posición, la realización en la práctica, la imitación de Cristo. Lo cual, es decir, el colocar enérgicamente esta imitación en el centro mismo del problema, no constituiría, propiamente, ninguna novedad sorprendente en la historia de la religión. Pero no debe perderse de vista una diferencia importante, y es que en las formas anteriores en que se acentuaba la idea de la imitación no se estatuía contraposición alguna con una doctrina objetiva, cualquiera que fuese el tipo de esta doctrina revelada. La *imitación* se presentaba como el cambio del individuo hacia la bienaventuranza, pero a condición de que sus convicciones y sus actos estuviesen en perfecta consonancia con la doctrina revelada. Kierkegaard, en cambio, da a esta contraposición un sentido absoluto. El cristianismo no es, para él, ninguna clase de doctrina, pues si lo fuera quedaría degradada, por ese solo hecho, objetivamente, a un sistema o parte de él. Kierkegaard dice: "La fe objetiva suena a algo, así como si el cristianismo se proclamara también a la manera de un pequeño sistema como el de Hegel, aunque no tan bueno."[225] Desde el punto de vista subjetivo, la asimilación de esa doctrina —como toda relación con la objetividad— sería simplemente una aproximación, algo relativo, pero no lo absoluto, no Dios. Como se ve, también aquí se contraponen como los dos términos de una antinomia la teoría y la práctica, la subjetividad y la objetividad. "Objetivamente, se hace hincapié en lo que se dice; subjetivamente, en cómo se dice", escribe Kierkegaard, y es, una vez más, altamente característico de lo cerca que en su sistema se hallan la estética y la religión, el que añada: "Y esta distinción se da ya en el campo de la estética."[226]

Ahora bien, esta escueta distinción lleva aparejadas consecuencias decisivas para toda la concepción religiosa de Kierkegaard. He aquí cómo se desarrolla hasta el final aquel pensamiento que acaba de aguzar aforísticamente: "Cuando preguntamos objetivamente por la verdad, reflexionamos objetivamente sobre la verdad como sobre un objeto ante el que se comporta el sujeto cognosciente. No reflexionamos sobre la actitud, sino sobre el hecho de que él se comporta con respecto a la verdad, a lo verdadero. Cuando aquello ante lo que se comporta es solamente la verdad, lo verdadero, el sujeto se halla en la verdad. Al preguntar subjetivamente por la verdad, reflexionamos subjetivamente sobre a actitud del individuo...[227]

Y Kierkegaard se apresura a sacar todas las consecuencias de esto,

[225] Kierkegaard, *Werke,* t. VI, p. 289. [226] *Ibid.,* p. 277.
[227] *Ibid.,* p. 274.

diciendo, en las consideraciones que siguen directamente a las palabras citadas: "Con tal de que el cómo de esta actitud se halle en la verdad, se hallará en la verdad el individuo, aunque se comporte también del mismo modo con respecto a la ausencia de verdad." Lo que revela claramente hasta qué punto era Kierkegaard más sincero que sus continuadores del período imperialista. Uno y otros reflexionaban sobre el acto subjetivo, y no sobre el objeto. Pero, mientras que Kierkegaard saca de ello la única consecuencia posible de que por este camino no es posible llegar a ninguna clase de conocimiento, los existencialistas posteriores suprimen los "paréntesis" entre los que —de un modo real o imaginario— colocaban el mundo objetivo, siguiendo el método de la fenomenología husserliana, al reflexionar sobre la subjetividad del acto, y aseguran llegar de este modo a una "ontología", a una verdadera objetividad. Kierkegaard, por el contrario, expresa con una gran claridad y bajo una fórmula teológica concreta lo que ya se contenía en sus reflexiones filosóficas generales anteriores: "Unos rezan en verdad a Dios, aunque eleven sus plegarias a un ídolo, mientras que otros, elevan sus plegarias en verdad a un ídolo, al rezar mentirosamente al Dios verdadero." [228]

Por tanto, Kierkegaard toma en serio su teoría, dirigida contra Hegel y contra todo conocimiento objetivo en general: "La subjetividad —dice— es la verdad." Ahora bien, ¿qué se hace en esta —supuesta— fundamentación de la existencia de la subjetividad religiosa, de la religión misma, de Dios? En sus reflexiones en torno a este problema, Kierkegaard vuelve a hablar del carácter puramente aproximativo de la captación de toda objetividad por el sujeto, es decir, de todo conocimiento, y pone de relieve la situación insostenible que de esto se deriva para el existente religioso: "Pues quiere usar a Dios en el mismo instante y se halla perdido durante todo el tiempo en que no posee a Dios." [229] Y, en nota a estas palabras, añade: "De este modo, *no cabe duda de que se convierte a Dios en un postulado* [subrayado por mí, *G. L.*], pero no en el sentido ocioso que suele darse a esta palabra. Lejos de ello, se ve claramente que el único modo en que un existente entra en relaciones con Dios es aquel en el que la contradicción dialéctica convierte la pasión en desesperación y en que la 'categoría de la desesperación' (la fe) le ayuda a captar a Dios. Por donde el postulado no es en modo alguno lo arbitrario, sino cabalmente una *legítima defensa,* de tal modo que Dios no es un postulado, sino que es una necesidad el que el existente postule a Dios". [230] Como vemos, Kierkegaard se esfuerza aquí en embotar la punta de sus propias consecuentes conclusiones, atenuando el carácter de su Dios como postulado, para convertirlo simplemente en una característica, siquiera sea necesaria, del comportamiento subjetivo.

[228] *Ibíd.*, p. 276. [229] *Ibíd.*, p. 275. [230] *Ibíd.*, p. 275 *n.*

Pero, semejantes intentos no hacen cambiar para nada la situación de hecho que se deriva necesariamente de sus premisas, y Kierkegaard es demasiado hijo de su tiempo, demasiado "moderno", para entregarse seriamente y de un modo concreto a la tarea de alterar nada sustancial en estas conclusiones, intentando demostrar, por ejemplo, la realización efectiva de su postulado de Dios. Kierkegaard, como pensador que vive en los tiempos de la desintegración del hegelianismo, tiene una conciencia clara de lo que significa la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach, y hasta se siente fascinado por el modo cómo éste reduce la religión a la subjetividad humana, aunque se trate con ello, en realidad, de desmontar la religión. A Feuerbach aluden estas palabras suyas: "Por otra parte, vemos a un espíritu satírico atacar a la religión y, al mismo tiempo, exponerla de modo tan excelente, que constituye un placer leerle, y quien se halla en perplejidad de verla expuesta de un modo concreto, casi necesita recurrir a él." [231]

Y esta simpatía por el pensador ateísta de su tiempo no tiene nada de casual. No sólo porque Kierkegaard ha llegado a comprender con la misma claridad que el propio Feuerbach la insostenibilidad de una defensa científica objetiva de la religión, sino además por que las condiciones especiales que se dan en el reflejo ideológico de la crisis político-social de los años cuarenta determinan una considerable aproximación en cuanto al pensamiento de uno y otro. Ya hemos puesto de relieve reiteradas veces hasta qué punto la conmoción del idealismo objetivo ocupaba el centro mismo de esta crisis y cómo —mientras no se llevase a cabo la superación dialéctico-materialista de Hegel— todo intento burgués de remontarse revolucionariamente sobre Hegel tenía que trocarse necesariamente en un subjetivismo filosófico. Así se revela, en efecto, abiertamente, en los casos de Bruno Bauer y Max Stirner. Y también en las fallas del antropologismo de Feuerbach se contienen estos elementos de subjetivación. Feuerbach no tiene más remedio que atenuar con frecuencia —por falta de una teoría dialéctica del reflejo— una teoría materialista consecuente, la independencia del principio entre el objeto y el sujeto. Es cierto que, personalmente, Feuerbach se esfuerza siempre por llevar adelante con todo rigor esta línea materialista, pero sólo lo logra en la teoría del conocimiento en sentido estricto, pues en todos los demás aspectos se advierten en él, con mayor o menor claridad, como han puesto de manifiesto Marx, Engels y Lenin, las inconsecuencias de su antropologismo. En este sentido subraya Stalin que el materialismo filosófico de Marx y Engels no es idéntico al de Feuerbach, exactamente lo mismo que la dialéctica marxista no debe confundirse con la dialéctica hegeliana.

[231] *Ibid.*, t. VII, p. 291. Y asimismo en las *Etapas,* acerca de Börne, Heine y Feuerbach: "Saben con frecuencia muy bien lo que traen entre manos, cuando hablan de religión." t. IV, pp. 418 *ss.*

Los elementos de la subjetivación hacen que las consecuencias ateístas de esa crítica materialista de la religión caigan también en un tornasolado claroscuro, en el que el ateísmo se revela como una forma nueva de la religión. Esto que decimos puede observarse muy claramente en Heine. Pero también en Feuerbach se echan de ver las inconsecuencias de querer eternizar la religión bajo formas de ateísmo, y Engels, al criticar estas fallas, recuerda cuán extendidas se hallaban, de un modo general, en aquel período. Cita, como ejemplo de ello, la frase de los partidarios de Louis Blanc, quienes solían decir: "Donc l'athéisme c'est votre religion!"[232]

De Kierkegaard no puede decirse, naturalmente, que profese de un modo abierto el ateísmo religioso en ninguna parte; se trata más bien de un producto inconsciente y no querido de su concepción. Al querer liberar la religión del falso objetivismo idealista de Hegel, cae en la corriente de aquel subjetivismo que quiere reducir toda clase de objetividad al sujeto y hacerla brotar exclusivamente de él. Precisamente por ello tiene que desaparecer necesariamente todo objeto (y, con ello, todo rastro de Dios) en sus reflexiones, digamos gnoseológicas, en torno al sujeto religioso. Pero esta metodología es, al mismo tiempo, una expresión exacta de su sentimiento espontáneo del universo y determina con ello el mundo en torno y el mundo de los semejantes, típicamente encontrados por él, de su comportamiento existencial: es, sencillamente, la nada. Kierkegaard exige de su hombre religiosamente existente que retenga "la incerteza objetiva", el hecho "de que existo en la incerteza objetiva, 'soy agua en los setenta mil hilos' y, sin embargo, creo".[233]

Creer, ¿en qué? La doctrina ha desaparecido, pues toda doctrina "es o una hipótesis o una aproximación, porque toda decisión eterna radica precisamente en la subjetividad".[234] Y ha desaparecido también la comunidad de los creyentes, pues todo hombre religioso vive en el incógnito absoluto: "Pero en la pasión absoluta, que es lo más extremo de la subjetividad, y en el cómo interior de esta pasión es donde precisamente más se aleja el individuo de este tercero." [235] Kierkegaard sigue diciendo que si dos hombres religiosos hablaran entre sí, "uno de ellos le parecería al otro algo cómico..., pues ninguno de ambos podría expresar directamente su escondida interioridad".[236] ¿Y la imitación de Cristo? Si no existe doctrina alguna, puesto que, según la concepción de Kierkegaard, consecuentemente, el paso del mismo Cristo por la tierra constituye el punto culminante del incógnito, ¿por dónde va a saber la subjetividad religiosa a quién y en qué actos o intenciones debe prestar acatamiento? Lo único que puede servirle de pauta es lo que encuentra en su propia

[232] Marx-Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, p. 353.
[233] Kierkegaard, *Werke*, ed. cit., t. VI, p. 279.
[234] *Ibid.*, p. 269. [235] *Ibid.*, t. VII, p. 194. [236] *Ibid.*, p. 196.

subjetividad, y esto, en Kierkegaard, no es otra cosa que la desesperación y el nihilismo.

Y, fiel a sus más íntimos sentimientos, Kierkegaard afirma este delgado aire de la soledad más completa, esta atmósfera de la nada, precisamente desde el punto de vista del máximo despliegue de lo subjetivo. No en vano escribe en su Diario (1848): "El discípulo lleva en cierto modo una existencia raquítica, mientras vive con él el maestro. Podríamos decir que, en cierto sentido, no llega a ser él mismo." [237] Y el Dios del Diario de Kierkegaard presenta la misma fisonomía del intelectual burgués desesperadamente excéntrico (en estos pasajes; Kierkegaard se nos revela como un feuerbachiano inconsciente e inconsecuente, que caricaturiza sin saberlo a Feuerbach). En un asiento de su Diario, correspondiente al año 1848, leemos: "...Dios es, evidentemente, una persona, pero el que quiera serlo o no frente al individuo depende de que a Dios le complazca. Es la gracia de Dios la que le lleva a ser una persona, en relación contigo; y si no haces honor a su gracia, te castiga objetivándose ante ti. Y, en este sentido, puede afirmarse que el mundo (a pesar de todas las pruebas) no tiene un Dios personal." [238]

Y cuando, precisamente en el último período de su vida, en que lucha franca y abiertamente por la restauración de la pureza del cristianismo, declara que en los tiempos modernos el cristianismo no existe en absoluto, se muestra plenamente de acuerdo con esta profundísima actitud suya interior, con este su solipsismo aristocrático: "Jamás he encontrado un solo hombre cuya vida, según la impresión recibida por mí de ella (prescindiendo de sus 'afirmaciones', sobre las cuales hay que pasar una tachadura), pueda asegurar ni de lejos que había muerto para convertirse en espíritu (como tampoco podría asegurarlo de mí mismo). ¿Cómo explicarse, pues, que todos los Estados y países del mundo enteros elijan profesar el cristianismo y que haya entre nosotros, como hombres, tantos millones de cristianos?" [239] Y tampoco las afirmaciones acerca del cristianismo en el pasado resistirían, seguramente, a su crítica, si se hubiera decidido a aplicársela.

Los dos movimientos revelan tendencias directamente contrapuestas, pero que se remontan, socialmente, a las mismas causas. La orientación religiosa del ateísmo en pensadores que adoptan, por lo demás, una actitud progresiva es, ante todo, la vacilación y el temor ante las últimas

[237] Kierkegaard, *Die Tagebücher*, t. II, p. 80. [238] *Ibíd.*, p. 392.

[239] Kierkegaard, *Werke*, ed. cit., t. XI, p. 121. Situándonos en el punto de vista de Kierkegaard, deberíamos preguntar: ¿de dónde sabe él que ninguno de los hombres de su época es cristiano? Con arreglo al incógnito absoluto que él mismo estatuye, lo mismo podría decirse que lo son todos. No cabe duda de que su teoría del conocimiento no suministra a Kierkegaard criterio alguno para resolver este problema.

consecuencias de su propio punto de vista, pero con la decadencia de la burguesía y de la ideología burguesa va degenerando cada vez más en un abandono de todo punto de vista crítico en los problemas que afectan a la concepción del mundo. Es el mismo proceso seguido por el agnosticismo de los naturalistas filosofantes, que fue durante algún tiempo un "materialismo vergonzante" (Engels), para trocarse cada vez más abiertamente, al llegar el período imperialista, en el idealismo reaccionario y la mitomanía. La orientación ateísta de la actitud religiosa es, por el contrario, vista directamente, un proceso espontáneo de disolución de las concepciones religiosas del mundo. Sin embargo, la elástica táctica defensiva de la burguesía reaccionaria se las arregla para convertirla en un nuevo medio de defensa, por cuanto que, con ayuda de esta disolución, es posible captar aquella crisis de la intelectualidad burguesa, que de otro modo acarrearía el abandono de toda religión, para encarrilarla hacia la protección religiosa del orden existente. Es así como —en el período imperialista— van confluyendo poco a poco las dos corrientes, haciéndose difícil, a veces, distinguirlas la una de la otra.

Hemos hablado de una táctica de la burguesía reaccionaria. Pero la exactitud de esta afirmación resultaría deformada si quisiéramos imputar esta táctica a un Kierkegaard. Repetimos que el filósofo danés era, subjetivamente, un pensador honradamente convencido, cuyas contradicciones nacen del hecho de que responden a corrientes sociales de cuya esencia no sabía él absolutamente nada o sólo tenía una noción muy defectuosa. (Que no carecía de toda conciencia acerca de su posición político-social lo revela su concepción, ya conocida de nosotros, acerca de la religión como una potencia conservadora.) Se trata, en él, de la expresión espontánea del modo de sentir de un sector intelectual burgués desarraigado y ya parasitario. Y que no estamos ante un problema puramente personal de Kierkegaard ni ante un problema danés específico lo demuestra, no sólo la repercusión internacional que este pensamiento habría de adquirir más tarde, sino también el hecho de que versiones parecidas a la suya del ateísmo religioso nazcan e influyan por todas partes, sin la menor relación con él.

No podemos aquí esbozar siquiera esta cuestión. Nos remitiremos simplemente, de pasada, a Dostoyevski quien, en condiciones sociales concretas completamente distintas y persiguiendo fines y empleando medios totalmente diferentes, adopta a veces una posición muy parecida en cuanto a la confluencia de religión y ateísmo. No cabe duda de que sería interesante e instructivo un estudio de las analogías y las divergencias existentes entre ambos autores. Nos limitaremos a señalar que, en los "santos" de Dostoyevsky, el ateísmo se manifiesta, cabalmente, como "la penúltima fase hacia la fe completa". Es cierto que Dostoyevski, en marcada contraposición a Kierkegaard, intenta también exponer esta fe completa y

acabada en su realización humana práctica. Pero siempre, y ello es lo característico, de tal modo que, si bien ésta trata de significar, de una parte, la ruptura del incógnito kierkegaardiano del hombre en sus relaciones con los demás, de otra parte expresa siempre la íntima afinidad de esta "bondad visionaria" con el más profundo escepticismo con respecto al hombre, con el desprecio nihilista ante éste.[240]

La forma del ateísmo religioso con que nos encontramos en Kierkegaard es, pues, más desarrollada que la que veíamos en Schopenhauer. Y la contradictoriedad que encierra y a la que acabamos de referirnos podría enriquecerse todavía examinándola en un nuevo aspecto: en sus relaciones con la práctica. El irracionalismo pesimista de Schopenhauer culmina en una aversión totalmente ascética por toda actuación práctica. Kierkegaard, por el contrario, subraya decididamente el papel de la actividad, de la acción, para la subjetividad existente y hasta polemiza, no sin cierta razón, contra lo que se encierra de fantástico en la pura contemplación del idealismo alemán, calificando muy certeramente de fantasmogórica la identidad schellingiana y hegeliana de sujeto-objeto.

Esta contraposición entre Schopenhauer y Kierkegaard es, asimismo, una consecuencia del desarrollo histórico, de la crisis cada vez más aguda que se manifiesta en el ser social de la clase burguesa. Lo que en el período empantanado de la Restauración era la forma típica de la repulsa reaccionaria ante toda intervención en la práctica social y, por tanto, la forma típica de la "neutralización" reaccionaria de la intelectualidad y lo que de nuevo se había convertido en la forma típica general después de la derrota de la revolución de 1848, no podía bastar ya en la época de crisis de la década del cuarenta. Vista la cosa objetivamente, Kierkegaard lleva a cabo una "neutralización" reaccionaria, un apartamiento reaccionario de la práctica social, al igual que Schopenhauer. Pero ya no opone a la práctica social la forma pura de la aversión contemplativa a la vida, sino un obrar "propio", "existencial", aunque cuidadosamente "depurado", como hemos visto, de todos los criterios sociales y que sólo es, por tanto, en realidad, un obrar aparente y ficticio. Un obrar, sin embargo, dotado de los atributos "interiores" del obrar y cuya descripción conceptual contiene los más diversos actos anímicos del obrar y, que parece ofrecernos, por ello, un trasunto engañoso del obrar mis-

[240] De entre la copiosa bibliografía en torno al ateísmo religioso, traeremos aquí solamente una cita bastante significativa en apoyo de la generalidad de esta tendencia. En su obra *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, París, 1947, p. 26, dice Berdiaeff: "L'atheisme n'est qu'une des expériences dont se compose la vie de l'homme, un moment dialectique de la connaissance de Dieu. Le passage par le stade de l'atheisme peut signifier l'épuration de l'idée de Dieu, la délivrance de l'homme du mauvais sociomorphisme." La última expresión indica que también este autor ve en la desocialización el principal "mérito" del ateísmo religioso.

mo, a pesar de que se ha procurado borrar de él todo lo que hace del obrar un obrar real y verdadero.

El mismo Kierkegaard parece darse, vagamente, cuenta, en determinados momentos autocríticos, de que este elemento central de su obra no pasa de ser, en el fondo, una caricatura del obrar. He aquí lo que escribe en su Diario (1848): "¿Cabe imaginarse nada más ridículo que querer emplear una máquina-palanca para levantar una aguja." [241] Fue, sin embargo, esta esencia aparente y deformada —por virtud de la pura interioridad— la que hizo que la filosofía kierkegaardiana llegara a adquirir cierta influencia en el período de crisis de la década del cuarenta y una influencia más extensa todavía y que aún perdura hasta hoy, en la gran crisis del período intermedio entre las dos guerras mundiales imperialistas.

Y es que la mutilación de los criterios sociales de la práctica facilita siempre, de una parte, la decisión en favor del orden existente, mientras que la apariencia de la práctica da, por otra parte, una tónica reaccionaria más activa y más decidida a la neutralización irracionalista de la intelectualidad que la que se contenía en la contemplación schopenhaueriana. Y esta tónica se acentúa todavía más en la influencia imperialista posterior de Kierkegaard, ya que el moderno existencialismo —gracias al método fenomenológico de Husserl— dispone de métodos más refinados de los que manejaba en su día el propio Kierkegaard, para amputar los criterios sociales concretos. Los sucesores modernos de Kierkegaard borran de la práctica todo lo concreto, todo lo realmente histórico y social, aunque procurando conservar un esqueleto deformado de lo uno y lo otro bajo la forma de una pretendida objetividad ontológica. (Piénsese en el "uno" de Heidegger.) Por tanto, la práctica existencialista no contrapone ya, como hacía Kierkegaard, la vacua, ociosa y antiética actividad de la "historia universal" al puro preocuparse interior por la salvación de la propia alma, sino que trata de dar a entender, falsamente, que es en la "verdadera" realidad, ontológicamente depurada, en la "situación", donde el hombre puede elegir libremente, llevar a cabo sus "proyectos" (Sartre). La amputación existencialista de los contenidos, de las tendencias del desarrollo, etc., que los criterios sociales llevan consigo ha permitido, por ejemplo, que, puesto ante la "libertad de elegir", Heidegger optase por Hitler.

Esta concepción de la aparente actividad constituye el paso decisivo que Kierkegaard da por encima de Schopenhauer, en la historia del irracionalismo. Nietzsche se encargaría luego de dar un paso más en esta dirección, hacia una reacción todavía más resuelta, más militante. Sin embargo, los contrastes que aquí se manifiestan no deben llevarnos a perder

[241] Kierkegaard, *Die Tagebücher*, t. II, p. 383.

vista la íntima afinidad existente entre Schopenhauer y Kierkegaard, sobre todo en los problemas de la ética. Cuando, en la década del cincuenta, leyó a Schopenhauer, el pensador danés acogió su filosofía con gran calor. Pero, como pensador sagaz, no tardó en atisbar el punto más débil, la falla fundamental de la ética schopenhaueriana, diciendo "que es siempre precario predicar una ética que no ejerce ningún poder sobre el maestro. . .".[242] En otro pasaje, comenta desabridamente como una "cháchara profesoral" la pretensión de Schopenhauer de haber sido él "el primero en conceder un sitio al ascetismo en el sistema".[243] Y, partiendo de aquí, investiga la posición de Schopenhauer con respecto a la filosofía universitaria, por la que ambos sentían igual desprecio: "Pero, ¿qué es lo que distingue a Schopenhauer del profesor? Sólo una cosa, en rigor: el ser un hombre rico." Para llegar a la conclusión —en sentido socrático, lo que quiere decir mucho para Kierkegaard, quien entiende por ello la forma no cristiana de la "existencia"— de que Schopenhauer no se halla totalmente libre de ser un mero sofista.

Ahora bien, ¿cómo sale parado el propio Kierkegaard de esta prueba, en la que, como vemos, no queda Schopenhauer muy airoso? Tiene que reconocer, ante todo, que también en él es factor decisivo, ni más ni menos que en Schopenhauer, el *significado* "existencial" de la independencia material. Y es lo suficientemente honrado para confesarlo abiertamente, por lo menos en su Diario: "Si me he hecho escritor, ello se debe, principalmente, a mi melancolía y a mi dinero."[244] Y, en otro pasaje: "Pero, aun cuando considero mi existencia como escritor totalmente al margen del resto de mi vida, siempre quedaría en pie el inconveniente de haber sido favorecido por la suerte, al poder vivir con independencia. Así lo reconozco sin reservas, y en este sentido me siento muy pequeño, al compararme con tantos hombres que han sabido conquistarse una verdadera existencia espiritual en medio de la pobreza material." [245] En este punto, Kierkegaard nada tiene, pues, que echarle en cara a Schopenhauer: la filosofía de ambos culmina en una existencia puramente interior "independiente" frente a los afanes del mundo social cotidiano, que les permitía mirar de arriba abajo, con desprecio, a los artesanos de la filosofía (a los profesores y, principalmente a Hegel), desde una plataforma de independencia que no se basaba, según se ve,

[242] *Ibid.*, pp. 345 *s.* [243] *Ibid.*, pp. 368 *s.* [244] *Ibid.*, t. I, p. 373.

[245] *Ibid.*, p. 384. Podríamos multiplicar cuanto quisiéramos las citas de pasajes de este tenor. Remitimos a los lectores que se interesen especialmente por este aspecto biográfico de Kierkgaard a su conversación con Emil Boesen, sostenida poco antes de morir el pensador danés, *Tagebücher*, t. II, p. 407, así como a los recuerdos de su sobrina Henriette Lund, *ibid.*, p. 413. Lo que a nosotros nos interesan, aquí, no son los detalles biográficos, sino simplemente poner de relieve el enlace entre una ética "sublime" y metasocial y la base financiera sobre que generalmente descansa.



precisamente en la sublimidad de su ética, sino concretamente en el desahogo financiero de los dos pensadores. Tiene su interés histórico señalar esto, porque la línea ascendente de la filosofía burguesa produjo pensadores que supieron llevar a cabo en una vida llena de sacrificios esta actitud ante el "oficio" —ciertamente que no partiendo de premisas irracionalistamente reaccionarias y para llegar a conclusiones del mismo carácter: baste citar los nombres de Spinoza, de Diderot y Lessing.

Pero, más importante aún es que también con respecto a la realización "existencial" de su ética se acerca mucho Kierkegaard a la solución schopenhaueriana, aunque bajo una forma más embozada y menos cínica. Recordemos una vez más, a este propósito, el pasaje en que Kierkegaard niega a sus contemporáneos el derecho a llamarse cristianos y en el que figura, entre paréntesis, esta frase: "Como tampoco podría asegurarlo de mí mismo." En las reflexiones con que pone fin a este libro, leemos: "Pero si, por el contrario, no hay en nuestro tiempo nadie que se atreva a asumir la misión y el carácter de reformador, deberá seguir existiendo y manteniéndose en vigor lo existente, siempre y cuando que nos atengamos a la confesión, conforme a la verdad, de que eso no es, cristianamente considerado, más que una tenue aproximación al cristianismo." [246]

¿Qué significa esto, expresado en otras palabras, sino la actitud de Schopenhauer ante el ascetismo, en la teoría y en la práctica? Si en las palabras en que Kierkegaard comenta esta posición de Schopenhauer, se sustituye la palabra ascetismo por la palabra cristianismo, ello no significa simplemente una autocrítica inconsciente, y por tanto más demoledora, de Kierkegaard, sino que nos ofrece con ello un argumento más en apoyo de la tesis de que el *quid* de su filosofía no reside tanto en una renovación del cristianismo como en una nueva modalidad del ateísmo religioso irracionalista. He aquí lo que dice Kierkegaard: "El hecho de que el ascetismo encuentre acogida y sitio en su sistema, ¿no es un signo indirecto de que ya su época ha pasado? Hubo un tiempo en que se era asceta en el carácter. Vino luego otro en que se relegó al pasado todo lo referente al ascetismo. Y he aquí que adviene uno que se jacta de ser el primero que le ha asignado un lugar en el sistema. Pero, precisamente esto, el ocuparse del ascetismo de este modo, demuestra que no existe para él, en el verdadero sentido... Muy lejos de ser propiamente un pesimista, Schopenhauer representa en grado sumo lo interesante; hace interesante en cierto modo el ascetismo, lo más peligroso que pueda haber para una época ávida de goces, a la que puede dañar más que nada el destilar goce incluso del ascetismo, es decir, el considerar el ascetismo sin carácter alguno, asignándole un sitio en el sistema." [247]

[246] Kierkegaard, *Werke,* t. XI, p. 188.
[247] Kierkegaard, *Die Tagebücher,* t. II, pp. 368 *s.*

Esta crítica inconsciente es tanto más certera cuanto que Kierkegaard hace aquí, *en primer lugar* —también sin proponérselo— la confesión de que el cristianismo pertenece ya al pasado y de que la prueba de ello está precisamente en el tratamiento dialéctico cualitativo, en el lugar que la religión ocupa en los "estadios" (su sitio en el sistema); y, sobre todo, porque, como acabamos de poner de manifiesto, el carácter puramente ético, práctico-subjetivo, de la religión es una ilusión de Kierkegaard, ya que él —al igual que Hegel o Schopenhauer— sólo ha creado un sistema. Y, en segundo lugar y muy principalmente, Kierkegaard señala aquí con gran energía cuán frívolo e inadecuado es, en problemas decididamente éticos, el empeño de Schopenhauer por "hacer interesante" la ética y hasta qué punto este pensador sale aquí al paso de las tendencias ávidas de goces de un mundo decadente entregado a esta avidez. Pues bien, exactamente lo mismo le ocurre a Kierkegaard. Y no por casualidad: postulados como los del ascetismo budista o los del cristianismo "paradógico" serían —si se los tomara al pie de la letra—, en el período del capitalismo y, más aún, en el del imperialismo, absurdos anacrónicos, y sus sostenedores puros excéntricos, que no interesarían a nadie.

Si un Schopenhauer y un Kierkegaard pudieron adquirir resonancia mundial, la razón de ello hay que buscarla precisamente en la modalidad esencial de sus sistemas, que acabamos de analizar aquí: es propio de la naturaleza misma del capitalismo el que toda ética burguesa tenga, necesariamente, un carácter contradictorio. Al burgués usual y corriente le son aplicables estas palabras de Marx: "El burgués adopta ante las instituciones de su régimen la misma actitud que el judío ante la Ley; las viola cuantas veces puede, como éste la Ley, pero quiere que todos los demás las acaten." [248]

Es la misma situación de hecho que se refleja, aunque de un modo más complicado, en la intelectualidad burguesa. En la época del auge de la clase, de las ilusiones, justificadas por la historia universal, acerca del ser de la propia clase, surgieron intentos encaminados a resolver discursivamente las contradicciones sobre la base de la misión histórico-social de la burguesía. La relación entre el burgués y el ciudadano es uno de los problemas más importantes de este complejo, un intento honrado de captar en conceptos las contradicciones objetivas del ser burgués.

Con la agudización cada vez mayor de las contradicciones del capitalismo, al cesar la lucha en torno a la total liquidación de las supervivencias del feudalismo, al erigirse el frente defensivo de la burguesía contra el proletariado como único y exclusivo terreno de su lucha seria, también la ética entra, naturalmente, en el período de la apologética. Su

[248] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie,* Berlín, 1953, p. 182.

forma vulgar sanciona directamente todas las hipocresías que esta tendencia de desarrollo de la sociedad engendra en el burgués medio. Las formas indirectas obtienen la sanción moral de la sociedad burguesa por medio de rodeos más complicados. La apologética indirecta tiende, de un modo general, a rechazar también de ese modo la realidad en su conjunto (la sociedad en su conjunto), a negar que la consecuencia última de esta negación conduzca a la afirmación del capitalismo o, por lo menos, a su benevolente tolerancia. En el terreno de la moral, la apologética indirecta difama, sobre todo, la actuación social en su conjunto y, muy especialmente, toda tendencia encaminada a transformar la sociedad. Y consigue lo que se propone mediante el aislamiento del individuo y la proclamación de ideales éticos tan altos, que ante su sublimidad parece palidecer y esfumarse en la nada la mezquindad de todas las aspiraciones sociales.

Ahora bien, para que esta clase de ética llegue a adquirir una influencia real, extensa y profunda, no basta con que proclame ese ideal sublime, sino que es necesario, además, que dispense a los hombres del deber de abrazarlo (recurriendo también, para ello, a la ayuda de argumentos éticos sublimes). Pues, de otro modo, la realización de aquel ideal podría colocar al individuo burgués decadente ante una misión que se le antojara, personalmente, tan difícil como la misma actuación social. Y esto convertiría en problemática la influencia de la función desviadora de la apologética indirecta. El burgués decadente, y sobre todo el intelectual decadente, necesita que se le predique una elevación aristocrática moral que no le obligue a nada y quiere, además —al tiempo que disfruta, de hecho, de todos los privilegios del ser burgués—, para realzar este goce, experimentar el sentimiento halagador de la excepción y hasta de la rebeldía, de la excepción "no conformista". Reproduce con ello, en la esfera de la "pura espiritualidad", el egoísmo del burgués ordinario que sólo se preocupa de sí mismo y siente, al mismo tiempo, el goce espiritual de estar infinitamente por encima de éste, de hallarse en radical oposición con la moral ordinaria de la burguesía.

Sólo así, por medio de este doble postular y superar, puede la apologética indirecta cumplir plenamente, en el terreno de la moral, la función social que tiene asignada: crear un complicado sistema de modos de comportarse, sustraído a las necesidades de la práctica diaria y acomodado a las exigencias y necesidades espirituales de la intelectualidad, pero cuya médula interior más profunda —bajo una forma celestificada, inflada y deformada— sigue siendo aquella forma fundamental del ser social burgués y de su correspondiente ética, cuya definición acabamos de escuchar de labios de Marx.

La apologética indirecta, en el campo de la moral, tiene como misión llevar de nuevo a los carriles del desarrollo reaccionario de la burguesía

a la intelectualidad en parte rebelde, satisfaciendo todas sus pretensiones intelectuales y éticas con respecto a su comodidad en este mundo.

En la invención de tales métodos, rompieron la marcha y abrieron el camino Schopenhauer y Kierkegaard. Sus epígonos (entre los que no se cuenta, naturalmente, Nietzsche, que fue, como veremos en seguida, un propulsor en el camino hacia la reacción militante) no inventaron ya, esencialmente, nada nuevo; no hicieron más que adaptar estos métodos a las necesidades cada vez más reaccionarias de la burguesía imperialista, despojándose más y más abiertamente de aquellos restos de espíritu consecuente y de buena fe que, en parte, todavía conservaban un Schopenhauer y un Kierkegaard, para convertirse en puros y simples apologistas de la decadencia burguesa *sans phrase*.

CAPÍTULO III

Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista

I

CABE DECIR, en general, que el desenlace de la revolución de 1848 determinó el período de decadencia de la ideología burguesa. Es cierto que quedan aún —sobre todo en la literatura y en el arte— ciertos representantes rezagados de la época de ascenso, cuya obra no puede atribuirse, en modo alguno, a esta fase. (Señalamos, a título de ejemplo, simplemente los nombres de Dickens y Gottfried Keller, y los de Courbet y Daumier.) Además, el período comprendido entre 1848 y 1870 aparece lleno de importantes figuras de transición, cuya obra, aunque revele ya signos de declive, no pertenece todavía, en modo alguno, si nos fijamos en su contenido medular, al período de la decadencia (Flaubert y Baudelaire, por ejemplo).

En el campo de las ciencias teóricas, principalmente de la economía y la filosofía, la decadencia se inicia, ciertamente, ya desde mucho antes; desde la disolución de la escuela ricardiana (en la década del veinte) y desde la desintegración del hegelianismo (en la década del treinta), la economía y la filosofía burguesas no producen ya nada original y propulsor. Ambos campos pasan a ser dominados enteramente por la apologética del capitalismo. Algo semejante acontece en el terreno de las ciencias históricas. Y el hecho de que las ciencias naturales acusen también en este período de que hablamos gigantescos progresos —pues la gran obra de Darwin vio la luz entre los años 48 y 70— no hace cambiar para nada el cuadro de la situación. Descubrimientos progresivos se realizan, en este campo, hasta nuestros días. Pero ello no impide que se produzca una cierta degeneración de la metodología general, un proceso de creciente reaccionarismo en la filosofía burguesa de las ciencias naturales, que vaya en constante aumento al empeño con que los resultados de las ciencias naturales se empleen en propagar las concepciones reaccionarias. (Y, al decir esto, dejamos a un lado la trayectoria ideológica seguida en Rusia, donde la revolución de 1905 corresponde a la de 1848 en el Occidente, hasta llegar, doce años más tarde, a la victoria de la revolución socialista.)

Solamente dentro del contexto de todos estos hechos tenemos derecho a afirmar —sin deformar las verdaderas proporciones— que también los años de 1870-71 marcan un punto de viraje en la trayectoria ideológica. En primer lugar, porque en ellos se encierra la historia de los orígenes de los grandes Estados nacionales del centro de Europa, con lo que se realizan muchos de los objetivos más importantes de las revoluciones burguesas; en todo caso, finaliza con ello el período de estas revoluciones en la Europa occidental y central. Y si en Alemania y en Italia (y no digamos en Austria y en Hungría) quedan todavía aspectos muy esenciales de la verdadera transformación revolucionario-burguesa por realizar y siguen en pie muchísimas supervivencias absolutistas-feudales, ya sólo es posible pensar en su liquidación cuando llegue el momento de la revolución acaudillada por el proletariado.

La revolución proletaria, por su parte, muestra ya en estos años su clara fisonomía, con la Comuna de París. Los combates de Junio fueron el punto crítico de la revolución de 1848, y no sólo en Francia, sino en todo el panorama europeo: su explosión vino a consolidar la alianza de la burguesía con las clases reaccionarias y su derrota selló la suerte de toda revolución democrática durante estos años. La ilusión de que estas victorias de la burguesía habían restablecido definitivamente el "orden", no tardó en derrumbarse. Tras una breve pausa —breve, desde el punto de vista histórico—, se reanimaron los movimientos de masas de la clase obrera; en 1864 se fundaba la Primera Internacional y en 1871 lograba el proletariado tomar el Poder, aunque sólo por un período relativamente corto y en una capital solamente: surgía la Comuna de París, la primera dictadura del proletariado.

Las consecuencias ideológicas de estos acontecimientos tienen un alcance enorme. Los tiros polémicos de la ciencia y la filosofía burguesas se dirigen más claramente cada vez contra el nuevo adversario, contra el socialismo. Mientras que, en el período de su ascenso, la ideología burguesa había luchado contra el sistema feudal-absolutista y las discrepancias en cuanto a su orientación respondían al diferente modo de concebir este antagonismo, el enemigo principal es, ahora, la concepción del mundo del proletariado. Y esto hace cambiar el objeto y la forma de expresión de toda filosofía reaccionaria. En el período de la línea ascensional de la burguesía, la filosofía reaccionaria defendía el absolutismo feudal y, más tarde, las supervivencias feudales, la Restauración. La posición específica de Schopenhauer se basa, como hemos visto, en haber sido el primero que reclamó una concepción del mundo manifiestamente reaccionario-*burguesa*. Pero sigue pisando, a pesar de todo, el mismo terreno que el reaccionario feudal Schelling, en cuanto que ambos consideran como el adversario fundamental las tendencias progresivas de la filosofía burguesa: el materialismo y el método dialéctico.

Con los combates de Junio y, especialmente, con la Comuna de París, cambia de un modo radical la tendencia de la polémica reaccionaria: de una parte, ya no existe una filosofía burguesa progresiva a la que combatir; en la medida en que aún se producen disputas ideológicas de este tipo —y estas disputas siguen ocupando un lugar importante en la superficie—, se trata, ante todo, de discrepancias tácticas de opinión acerca del modo más eficaz de tener a raya al socialismo, de diferencias entre los diversos sectores de la burguesía reaccionaria. Y, de otra parte, el adversario principal ha aparecido ya también en la palestra teórica. Pese a todos los esfuerzos de la ciencia burguesa, cada vez es menos posible matar al marxismo por el silencio; los ideólogos más descollantes del campo de la burguesía se dan cuenta cada vez más claramente de que es aquí donde se alza su línea decisiva de defensa, en la que deben concentrar sus fuerzas más poderosas. Sin embargo, el carácter defensivo de la filosofía burguesa que ello lleva aparejado se manifiesta todavía de un modo lento y contradictorio. Sigue dominando durante largo tiempo la táctica de ahogar al enemigo en el silencio; de vez en cuando, surgen intentos encaminados a sacar del materialismo histórico lo que hay en él de "aprovechable", para incorporarlo, con las obligadas deformaciones, a la ideología burguesa; esta tendencia sólo cobra una fisonomía clara y decidida después de la primera Guerra Mundial imperialista, después del triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia. Pero, el carácter defensivo a que nos referimos se manifiesta ya desde el primer momento en el hecho de que la filosofía burguesa se vea empujada a problemas y a debates metodológicos que no nacen de sus propias necesidades, sino que les vienen impuestos por la existencia del adversario. Y las soluciones responden, como no puede ser por menos, a los intereses de clase de la burguesía en cada momento.

Claro está que Nietzsche nos sitúa solamente en la fase inicial de esta trayectoria. Pero ya en esta fase podemos apreciar algunos cambios importantes. Ello se expresa, sobre todo, en el hecho de que los irracionalistas anteriores, tales como Schelling y Kierkegaard, en su lucha contra la dialéctica idealista de Hegel, estaban a veces en condiciones de señalar algunos de sus defectos reales. Y, aunque de esta crítica, en ocasiones certera, sacasen siempre conclusiones que apuntaban hacia atrás, la significación de sus observaciones críticas, en lo que ellas tienen de acertadas, se mantiene en pie en la historia de la filosofía. Pero la cosa cambia radicalmente tan pronto como el adversario al que se trata de combatir pasa a ser el materialismo dialéctico e histórico. A partir de este momento, la filosofía burguesa no se halla ya en condiciones de ejercer una verdadera crítica, ni siquiera de comprender certeramente el objeto de su polémica; sólo puede hacer una de dos cosas: o polemizar —al principio abiertamente, y después de un modo cada vez más encubierto— contra

la dialéctica y el materialismo en general, o intentar oponer —demagógicamente— una seudodialéctica a la dialéctica real y verdadera.

A esto hay que añadir que, al cesar las grandes luchas de tendencias en torno a principios en el seno de la burguesía, va decayendo y cesa también el conocimiento de la materia por parte de los filósofos burgueses. Schelling, Kierkegaard o Trendelenburg conocían todavía al dedillo la filosofía hegeliana. Schopenhauer, en cambio, también en esto un precursor de la decadencia burguesa, critica a Hegel sin conocerlo siquiera de un modo superficial. Todo parece lícito frente al enemigo de clase; toda moral científica cesa, al llegar aquí. Hasta investigadores que en otros campos se comportan concienzudamente y no se atreven a manifestarse sino después de haberse asimilado a fondo la materia, se permiten en este punto las más ligeras afirmaciones, que toman de otras manifestaciones de opinión igualmente infundadas, sin que se les ocurra siquiera ir a beber a las verdaderas fuentes, por lo menos cuando se trata de comprobar los hechos. Y ésta es otra de las razones de que la lucha ideológica contra el marxismo se halle a un nivel incomparablemente más bajo que en su día la crítica reaccionario-irracionalista contra la dialéctica hegeliana.

En estas circunstancias, ¿con qué derecho podemos afirmar que toda la obra de Nietzsche es una polémica constante contra el marxismo, contra el socialismo, cuando es claro y evidente que no llegó a leer nunca una sola línea de Marx o de Engels? Nos creemos, sin embargo, autorizados a hacer aquella afirmación, por la sencilla razón de que toda filosofía está determinada, en cuanto a su contenido y a su método, por las luchas de clases de su tiempo. Y, aunque los filósofos —lo mismo que los sabios y los artistas y otros ideólogos— ignoren en mayor o menor medida esta circunstancia y no tengan, a veces, la menor conciencia de ella, este criterio determinante de su actitud entre los llamados "problemas finales", se impone, a pesar de todo. Lo que Engels dice de los juristas es aplicable en grado todavía mayor a la filosofía: "El reflejo de las condiciones económicas en forma de principios jurídicos... se opera sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello; el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos... De aquí que toda ideología se enlace conscientemente a 'un determinado material de pensamientos, que no le ha sido trasmitido por sus predecesores." [1] Lo que no impide, ni mucho menos, que la selección de estas tradiciones, la actitud adoptada ante ellas, el método de su elaboración, las consecuencias extraídas de su crítica, etc., vengan determinadas, en última instancia, por las condiciones económicas

[1] Carta de Engels a Conrad Schmidt, 27-X-1890. Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlín, 1953, pp. 508 *ss.* [Marx-Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pp. 464 *ss.*]

y por las luchas de clases que surgen sobre esta base. Los filósofos saben instintivamente lo que tienen que defender y dónde está el enemigo. Se percatan instintivamente de las tendencias "peligrosas" de su tiempo, e intentan darles la batalla en el terreno de la filosofía.

En los capítulos anteriores, hemos descubierto esta actitud defensiva de la reacción moderna contra el progreso de la filosofía, contra el método dialéctico, y de este tipo de reacciones precisamente hemos derivado la esencia y la metodología del irracionalismo moderno. Y asimismo hemos intentado esbozar, en nuestras consideraciones anteriores, por qué razones sociales cambió radicalmente la fisonomía del enemigo y cómo se *manifiesta filosóficamente* este *cambio*.

Ahora bien, al examinar la época en que se desarrolla la actividad de Nietzsche, se ve claramente la impresión tan profunda que producen en él la Comuna de París, el desarrollo de los partidos socialistas de masas, principalmente en Alemania, y los modos y el éxito de la lucha de la burguesía en contra de ellos. En los detalles de esto y en su documentación a la luz de las obras y de la vida de Nietzsche, entraremos más adelante. Aquí sólo se trata de poner de manifiesto, por el momento, la posibilidad general de que también para él, como para otros filósofos de esta misma época, se convirtiera el socialismo, como movimiento y como concepción del mundo, en el enemigo principal y de que sólo partiendo de este sesgo del frente social y de sus consecuencias filosóficas resulta posible exponer en su verdadero entronque la concepción niezscheana del mundo.

La posición especial que Nietzsche ocupa en esta trayectoria del irracionalismo moderno se debe, en parte, a la situación histórica existente en la época en que actuó y, en parte, a sus extraordinarias dotes personales. En cuanto al primer factor, ya hemos aludido brevemente a los más importantes acontecimientos sociales producidos durante este período. Añádase a esto —como hecho especial con que las circunstancias favorecen su desarrollo— que las actividades de Nietzsche finalizan precisamente en vísperas del período imperialista. Es decir que mientras, por un lado, en la época bismarckiana, vive todas las perspectivas de las luchas futuras y es contemporáneo de la fundación del Imperio y de las esperanzas y los desengaños que trae consigo, de la caída de Bismarck y de la inauguración del imperialismo abiertamente agresivo por Guillermo II, le toca también vivir los tiempos de la Comuna de París, del nacimiento del gran partido de masas del proletariado, de la ley contra los socialistas y de la heroica lucha que los obreros libran en contra de ella; pero, al mismo tiempo, y por otra parte, no llega ya a alcanzar, personalmente, el período imperialista. Todo lo cual le brinda la favorable ocasión de poder abordar y resolver bajo una forma mítica —en el sentido de la burguesía reaccionaria— los problemas fundamentales de la época siguiente. Y esta forma

mítica no sólo auspicia la influencia adquirida por Nietzsche por ser la forma de expresión filosófica que va imponiéndose con fuerza cada vez mayor en el período imperialista, sino, además, porque permite a aquél plantear los problemas culturales, éticos, etc., del imperialismo de un modo tan general, que puede mantenerse constantemente como el filósofo guía de la burguesía reaccionaria, a pesar de todas las vacilaciones de la situación y, a tono con ellas, de la táctica de la reacción burguesa. Lo era ya antes de la primera Guerra Mundial imperialista, y lo siguió siendo también después de la segunda.

Pero esta influencia tan sostenida, cuya posibilidad objetiva acabamos de esbozar, jamás habría llegado a convertirse en realidad, de no haber contribuido a ello los rasgos específicos del talento nada desdeñable de Nietzsche. No cabe duda de que éste poseía un sentido muy sutil para anticiparse a los acontecimientos, una sensibilidad especial, en el campo de la problemática, para percibir aquello que la intelectualidad parasitaria necesitaba en el período imperialista, lo que la agitaba e inquietaba, el tipo de soluciones que más podían satisfacerla. Ello le permitió abarcar campos muy amplios de la cultura, iluminar sus problemas candentes con ingeniosos aforismos, satisfacer los instintos de descontento, y a veces hasta de rebeldía, de estos círculos intelectuales parasitarios con gestos aparentemente hiperrevolucionarios y fascinadores, a la par que daba a *todos estos problemas, o por lo menos la sugería, una solución* atenta a todos los matices y sutilezas del contenido robusto-reaccionario de clase de la burguesía imperialista.

Este carácter de clase responde desde tres puntos de vista al ser social y, por tanto, al mundo de los pensamientos y los sentimientos de este sector. En primer lugar, la vacilación entre el más fino sentido del matiz, la escogida supersensibilidad y los arranques súbitos y, no pocas veces, histéricos de la brutalidad, es el signo característico esencial de toda decadencia. Y, en estrecha relación con esto, se halla, en segundo lugar, un profundo descontento con la cultura del presente, ese "desasosiego de la cultura" de que habla Freud, la rebeldía en contra de ella, pero una rebeldía en que el "rebelde" no quiere en modo alguno que se toque a los propios privilegios parasitarios ni a su base social, y acoge, por tanto, con entusiasmo el que el carácter revolucionario de este descontento reciba una sanción filosófica, aunque convirtiéndose al mismo tiempo, en cuanto a su contenido social, en una defensa contra la democracia y el socialismo. Finalmente, y en tercer lugar, es cabalmente en la época de la influencia de Nietzsche cuando el declive de la clase, la decadencia, alcanza un grado tal, que también su valoración subjetiva dentro de la clase burguesa sufre un cambio importante: mientras que, durante largo tiempo, sólo los críticos de la oposición progresiva descubren y fustigan los síntomas de la decadencia y la gran mayoría de los intelectuales bur-

gueses se aferra a la ilusión de seguir viviendo en el "mejor de los mundos" y defiende la ilusoria "reciedumbre" de su ideología, su carácter progresivo, la visión de la decadencia, la conciencia del decadentismo, va convirtiéndose, ahora, cada vez más, en el centro del conocimiento que de sí misma tiene esta intelectualidad. Y este cambio se manifiesta, ante todo, en un relativismo, un pesimismo, un nihilismo, etc., que parece complacerse consigo mismo, en que se refleja su propia mentalidad, que juega ligeramente con las cosas, pero que, no pocas veces —en los intelectuales honrados—, se trueca en un sincero estado de desesperación y, como consecuencia de ello, en una tónica de rebeldía (mesianismo, etcétera).

Pues bien, Nietzsche, como psicólogo de la cultura, estético y moralista, es tal vez el más ingenioso y multifacético exponente de este estado de espíritu consciente de sí mismo, de la decadencia. Pero su significación va todavía más allá, pues al mismo tiempo que reconoce la decadencia como el fenómeno fundamental de la trayectoria burguesa de su tiempo, se propone señalar el camino para salir de ella. Entre los intelectuales más vivos y más despiertos que caen bajo la influencia de una concepción decadente del mundo, surge también, necesariamente, el anhelo de sobreponerse a ella. Y este anhelo hace que se sientan extraordinariamente atraídos por las luchas de la nueva clase ascendente, del proletariado: ven en ellas, sobre todo en lo tocante a la manera de conducirse en la vida y a la moral, los signos de un posible saneamiento de la sociedad y, en relación con esto —y siempre, naturalmente, en primer lugar— de un posible saneamiento de sí mismos. Al pensar y sentir así, la mayoría de estos intelectuales no tienen, por supuesto, ni el menor vislumbre del alcance económico y social de una verdadera revolución socialista, enfocan ésta desde un punto de vista puramente ideológico, sin tener, por tanto, una idea clara de hasta qué punto y cuán profundamente una decisión en este sentido entraña la ruptura radical con su propia clase, la cual tiene necesariamente que repercutir sobre la propia vida del intelectual que da ese paso. Pero, por muy confuso que este movimiento pueda ser, no cabe duda de que abarca a extensos círculos de la intelectualidad burguesa más avanzada y se manifiesta, naturalmente, con una vehemencia especial en los períodos de crisis. (Basta pensar, para comprender esto, en la época de la derogación de la ley contra los socialistas y en la suerte del naturalismo; en la primera Guerra Mundial y en el movimiento alemán del expresionismo; en el boulangerismo y en la campaña en torno a Dreyfus, en Francia, etc.)

El "encargo social" que la filosofía de Nietzsche viene a cumplir consiste en "salvar", en "rescatar" a este tipo de intelectual burgués, en señalarle un camino que haga innecesaria su ruptura y hasta todo conflicto serio con la burguesía; camino en el que pueda seguir abrigando, e in-

cluso se acentúe en él, el agradable sentimiento de ser un rebelde, al contraponerse, tentadoramente, a la revolución social "superficial" y "puramente externa" otra revolución "más profunda", de carácter "cósmico-biológico". Una "revolución", además, que deja en pie, íntegros, los privilegios de la burguesía y que defiende, sobre todo, apasionadamente, la situación de privilegio de la intelectualidad burguesa, imperialista y parasitaria, una "revolución" dirigida contra las masas y que da al miedo que los privilegiados económicos y culturales tienen a perder sus privilegios una expresión patético-agresiva en que se disfraza su temor y su egoísmo.

Este camino, que Nietzsche traza, no se aparta nunca de la decadencia, profundamente entrelazada con la vida de los pensamientos y los sentimientos de esta capa social, pero el nuevo conocimiento introspectivo proyecta ahora sobre esta decadencia una nueva luz: es precisamente en la decadencia donde alientan los auténticos gérmenes, preñados de futuro, de una verdadera y sustancial renovación de la humanidad.

Y este "encargo social" forma, por así decirlo, una armonía preestablecida con las dotes, con las íntimas tendencias discursivas y con el saber de Nietzsche. Como a los círculos sociales a quienes va dirigida la influencia de Nietzsche, lo que ante todo preocupa a éste son los problemas de la cultura, y entre ellos, primordialmente, los del arte y los de la ética individual. La política aparece ante él como un horizonte cada vez más desdibujado, más abstracto y más envuelto en el mito, y en materia de economía la ignorancia de Nietzsche es tan supina como la del intelectual medio de su tiempo. Mehring tiene razón cuando hace notar que los argumentos de Nietzsche contra el socialismo no rebasan nunca el nivel de un Leo, de un Treitschke, etc.[2]

Pero es precisamente esta mezcla de un antisocialismo soez y ordinario y de una refinada, ingeniosa y, a veces, incluso certera crítica de la cultura y del arte (basta pensar en su crítica de Wagner, del naturalismo, etc.), lo que hace que sus pensamientos y su modo de exponerlos ejerzan un efecto tan seductor sobre la intelectualidad imperialista. Cuán grande es el poder de esta seducción, podemos comprobarlo a lo largo de toda la época del imperialismo. Esta influencia va desde Georg Brandes y Strindberg y la generación de Gerhart Hauptmann hasta Gide y Malraux. Y no se limita, ni mucho menos, a los representantes reaccionarios de la intelectualidad. Escritores decididamente progresivos, si nos fijamos en el conjunto de su obra, como Thomas y Heinrich Mann o Bernard Shaw, se dejaron también influir por Nietzsche. Y hasta llegó a producir profunda impresión en algunos intelectuales marxistas. Incluso un Mehring pudo juzgarlo —transitoriamente— con palabras como éstas: "Y más

[2] Mehring, *Werke,* Berlín, 1929, t. VI, p. 191.

beneficioso aún es en otro respecto el nietzscheanismo. No cabe duda de que los libros de Nietzsche ejercen un efecto seductor sobre los contados jóvenes de descollante talento literario que pueden surgir todavía en los medios burgueses y que se hallan aún cautivos de los prejuicios de clase de la burguesía. Pues bien, para ellos, Nietzsche no es sino el punto de transición hacia el socialismo." [3]

Mas con lo dicho no se explica más que el fundamento de clase y la intensidad de la influencia de Nietzsche, pero no su duración. Ésta radica en su indudable talento filosófico. Mientras que los panfletistas vulgares y corrientes de la reacción, desde Langbehn, el "Rembrandt alemán", hasta Koestler y Burnham, en nuestros días, se limitan a satisfacer con una demagogia más o menos hábil las necesidades tácticas actuales de la burguesía imperialista, Nietzsche sabe captar y formular en sus obras, como en detalle habremos de ver más adelante, algunos de los rasgos *permanentes* más importantes de la conducta reaccionaria durante el período del imperialismo, en la época de las guerras mundiales y las revoluciones. Para darnos cuenta de su talla, en este punto, no tenemos más que compararlo con su coetáneo Eduard von Hartmann. Como filósofo, éste se limita a compendiar los prejuicios reaccionario-burgueses usuales y corrientes de la época posterior a 1870, los prejuicios del burgués "sano" (es decir, harto). Esto explica por qué, al principio, tuvo mucho más éxito que Nietzsche, pero también por qué cayó en un completo olvido, al llegar el período imperialista.

Cierto es que todo esto aparece envuelto, en Nietzsche, como ya hemos dicho, bajo la forma del mito. Sólo ésta hizo posible la captación y la determinación de las tendencias de su época para un hombre como Nietzsche, que no entendía absolutamente nada de la economía del capitalismo y sólo podía ser capaz, por tanto, de observar, describir y expresar los síntomas de la supraestructura. Pero la forma del mito proviene, además, del hecho de que Nietzsche, el filósofo más descollante de la reacción imperialista, no llegó a vivir personalmente el imperialismo. Actuó —lo mismo que Schopenhauer como filósofo de la reacción burguesa después de 1848— en una época en que sólo apuntaban los brotes y los conatos del futuro. Y, para un pensador como él, incapaz de descubrir las verdaderas fuerzas propulsoras, estos gérmenes sólo podían representarse bajo una forma utópico-mítica.

La significación filosófica de Nietzsche descansa sobre el hecho de que, a pesar de todo, supo retener determinados rasgos de carácter permanente. No cabe duda, ciertamente, de que a ello contribuyeron también tanto el tipo de expresión del mito como su forma aforística, que en seguida

[3] Mehring, Crítica de la "Psychopatia spiritualis" de Kurt Eisner, en *Neue Zeit*, año X, t. II, pp. 668 *ss*.

trataremos de caracterizar, por cuanto que estos mitos y estos aforismos podían agruparse e interpretarse de modos muy distintos y hasta opuestos, según los intereses momentáneos de la burguesía y las aspiraciones de sus ideólogos. Sin embargo, se recurría constantemente a Nietzsche, cada vez a un "nuevo" Nietzsche, lo que demuestra que por debajo de estos cambios había, a pesar de todo, una cierta continuidad: la continuidad de los problemas fundamentales del imperialismo como un período *completo* desde el punto de vista de los intereses *permanentes* de la burguesía reaccionaria, enfocados e interpretados a través del espíritu de las necesidades *permanentes* de la intelectualidad burguesa parasitaria.

No cabe duda de que este talento para anticiparse discursivamente a las cosas revelaba unas dotes de observación poco comunes, una gran sensibilidad para percibir los problemas y una notable capacidad de abstracción. En este respecto, podemos decir que Nietzsche ocupa una posición histórica análoga a la de Schopenhauer. Entre ambos pensadores media, además, una analogía muy estrecha en cuanto a la tendencia fundamental de su filosofía. No es cosa de plantear aquí cuestiones de orden filológico-histórico, relacionados con la influencia, etc. Los intentos que actualmente se hacen para separar a Nietzsche del irracionalismo de Schopenhauer, enlazándolo, en cambio, con la Ilustración y con Hegel, deben reputarse como pueriles o, mejor dicho, como la expresión del más bajo nivel a que hasta ahora ha llegado el emborronamiento de la historia, en interés del imperialismo norteamericano. Entre Schopenhauer y Nietzsche existen, naturalmente, diferencias, que van ahondándose cada vez más en el curso del desarrollo del segundo, con el esclarecimiento de sus propias tendencias. Pero estas diferencias deben situarse, sobre todo, en el tiempo: son diferencias en cuanto a los medios de lucha en contra del progreso social.

Sin embargo, no cabe duda de que Nietzsche toma de Schopenhauer, para aplicarlo a su propia construcción discursiva, el principio de la cohesión metodológica, principio que luego modifica y desarrolla a tono con la época y con el enemigo al que se trata de combatir: es el principio que en el capítulo II llamábamos la apologética indirecta del capitalismo. Como es natural, este principio fundamental va cobrando, parcialmente, nuevas formas concretas, en virtud de las condiciones de la lucha de clases, a medida que ésta se desarrolla y se agudiza. La lucha de Schopenhauer contra la idea del progreso imperante en su tiempo podía resumirse todavía diciendo que este filósofo difama como algo inferior en el plano de los valores espirituales y morales, todo lo que sea acción. Nietzsche, por el contrario, llama a la lucha activa en pro de la reacción y del imperialismo. De donde se sigue, sin ir más allá, que Nietzsche se ve obligado a descartar todo el dualismo schopenhaueriano entre la voluntad y la representación y a sustituir el mito budista de la voluntad por el

mito de la voluntad de poder. Como se sigue también de aquí el que Nietzsche no sepa tampoco qué hacer con la repudiación general-abstracta de la historia en Schopenhauer. Claro está que tampoco para Nietzsche existe, como no existe para Schopenhauer, una historia real. Sin embargo, su apologética del imperialismo agresivo adopta la forma de una historia envuelta en la forma del mito. Finalmente, y limitándonos a destacar aquí muy concisamente los rasgos más esenciales, aunque la apologética de Schopenhauer sea, en cuanto a su forma, una apologética indirecta, este pensador expresa de un modo franco y abierto y hasta retadoramente cínico sus simpatías reaccionarias en el campo de la política social. En Nietzsche, por el contrario, vemos que el principio de la apología indirecta se refleja también en el tipo de exposición: su posición reaccionaria agresiva en favor del imperialismo se expresa bajo la forma del gesto hiperrevolucionario. La lucha contra la democracia y el imperialismo, el mito del imperialismo y el llamamiento a una acción bárbara se presentan bajo el ropaje de una transformación nunca vista, de la "transmutación de todos los valores", del "ocaso de los ídolos": es la apologética indirecta del imperialismo, disfrazada con el manto demagógico muy eficaz de la seudorrevolución.

Y el contenido y el método de la filosofía nietzscheana guardan la más íntima relación con el modo de expresión literaria: con el estilo aforístico. Esta forma literaria hace posible, ante todo, los cambios operados a lo largo de la influencia permanente de Nietzsche. Si las circunstancias sociales hacen necesario un viraje en la interpretación —como ocurrió, por ejemplo, en el período de preparación inmediata del hitlerismo y ocurre en la actualidad, después del derrocamiento de Hitler—, la reelaboración del contenido permanente no tropieza aquí con obstáculos como los que ofrecen otros pensadores, preocupados de exponer en forma sistemática la cohesión de sus pensamientos. (Aunque es cierto que la suerte que en la época imperialista han corrido un Descartes, un Kant y un Hegel revela que la reacción se las arregla para saltar también por sobre esta clase de obstáculos.) Sin embargo, en el caso de Nietzsche este problema es mucho más fácil de resolver: basta con destacar en primer plano, relacionándolos entre sí, aquellos aforismos que mejor correspondan a las necesidades momentáneas de cada etapa.

Y a esto hay que añadir otro factor importante: por mucho que las finalidades fundamentales perseguidas se hallen en consonancia con la actitud ideológica de la intelectualidad parasitaria, su proclamación sistemática y brutalmente sincera no repugna tampoco a un sector social extenso y bastante importante. Nada tiene, pues, de extraño que la interpretación de Nietzsche se aferre sobre todo, con contadas excepciones (sobre todo entre los precursores directos del fascismo hitleriano) a su crítica de la cultura, a su psicología de la moral, etc., tratando de presentar a Nietzsche

como un pensador "inofensivo", que sólo se preocupa de los problemas espirituales de una *élite* intelectual y moral. Así lo ven, por ejemplo, Brandes y Simmel y, más tarde, Bertram y Jaspers, como sigue viéndolo hoy Kaufmann. Y, mirada la cosa desde un punto de vista de clase, tienen razón, ya que la inmensa mayoría de las gentes cuyas simpatías por Nietzsche han sido captadas de este modo ha de mostrarse también dispuesta más tarde a dar los pasos prácticos a tono con esa actitud. Escritores como Thomas y Heinrich Mann constituyen la excepción.

Pero esto no es sino el resultado del estilo aforístico de Nietzsche. Examinémoslo como tal. Son muchos los profesores de filosofía que reprochan a este pensador el no haber llegado a construir un sistema, razón por la cual se niegan a incluirlo entre los filósofos. Nietzsche, por su parte, se declara resueltamente contrario a todo lo que sea sistema: "Desconfío de todos los sistemáticos y procuro quitármelos de encima. La voluntad sistemática es siempre una falta de honradez." [4] Es la misma tendencia que pudimos observar ya en Kierkegaard, y que no tiene nada de fortuito. La crisis filosófica de la burguesía, que se revela en la desintegración del hegelianismo, era mucho más que la conciencia de la fragilidad de un determinado sistema; era la crisis del pensamiento sistemático imperante a lo largo de miles de años. Con el sistema hegeliano, se derrumba la aspiración a ordenar en unidad y a comprender armónicamente la totalidad del universo y las leyes de su desarrollo partiendo de principios idealistas, es decir, de los momentos de la conciencia humana. No podemos entrar a esbozar siquiera aquí los cambios fundamentales que esta definitiva disolución del sistema del pensamiento idealista lleva aparejados. Sabemos que, aún después de Hegel, surgieron sistemas filosóficos académicos (tales como los de Wundt, Cohen, Rickert y otros), pero sabemos también que estos sistemas no influyeron para nada sobre el desarrollo de la filosofía. Y sabemos, asimismo, que este ocaso del sistema abrió paso, en el pensamiento burgués, a un insondable relativismo y agnosticismo, como si la renuncia a la sistematización idealista, impuesta por la necesidad, llevara consigo, al mismo tiempo, la renuncia a la objetividad del conocimiento, a la real concatenación de la realidad misma y a su cognoscibilidad. Pero sabemos, a la par con ello, que la inhumación definitiva del sistema idealista trajo consigo, al mismo tiempo, el descubrimiento de las conexiones reales de la realidad objetiva: el materialismo dialéctico. Polemizando contra Eugen Dühring, contemporáneo de Nietzsche, Engels formula así la nueva situación filosófica: "La unidad real del mundo consiste en su materialidad..." [5] Esta unidad

[4] Nietzsche, *Werke*, t. VIII, p. 64. Nuestras citas de Nietzsche se refieren siempre a la edición de las *Obras completas* de este autor, en 16 volúmenes, ed. Kröner, Leipzig, con indicación de tomo y número de página.

[5] Engels, *Anti-Dühring*, trad. W. Roces, ed. Cenit, Madrid, 1932.

tratan de reflejarla y de captarla discursivamente (con aproximación cada vez mayor) las ciencias especiales; los principios y las leyes de ese conocimiento, los compendia la filosofía. No ha desaparecido, pues, ni mucho menos, el entronque sistemático. Lo que ocurre es que ya no se manifiesta bajo la forma de "entidades" idealistas, sino simplemente como un reflejo aproximativo de aquella unidad, de aquella concatenación y de aquella sujeción a leyes que, objetivamente —independientemente de nuestra conciencia— existen y actúan en la realidad misma.

La aversión de Nietzsche por todo lo que sea sistema responde a las tendencias relativistas y agnosticistas de su tiempo. Fue él, como más tarde analizaremos, el primero y el más influyente de los pensadores que trocaron el agnosticismo en mito. Y, aunque no cabe duda de que con esta actitud guarda muy íntima relación su manera aforística de expresarse, interviene también en ello otro motivo de orden superior. Es un hecho generalmente observado en la historia de las ideologías el que los pensadores que no alcanzan a percibir un desarrollo social sino en sus gérmenes, pero viendo ya en ellos lo nuevo, lo que nace y esforzándose, ante todo, por captarlo mediante conceptos en el campo de la moral, recurren a las formas ensayísticas y aforísticas, porque estas formas brindan la expresión más adecuada a la mezcla de lo que es la simple intuición de una trayectoria futura y de la aguda observación y valoración de sus síntomas. Una prueba de ello la tenemos en Montaigne y en Mandeville y en los moralistas franceses, desde La Rochefoucauld hasta Vauvenargues y Chamfort.

Nietzsche muestra una gran predilección estilística por la mayoría de estos escritores. Predilección formal que se ve complementada, además, en cuanto al contenido, por la contraposición con respecto a las tendencias fundamentales. Los moralistas más destacados critican ya —progresivamente, en su mayoría— la moral del capitalismo dentro de una sociedad absolutista-feudal. En cambio, Nietzsche se adelanta al porvenir al orientarse afirmativamente hacia una reacción futura, cualitativamente exaltada, hacia la reacción del período imperialista. La afinidad en cuanto a la forma se halla determinada simplemente por el hecho abstracto de este adelantarse al futuro.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿tenemos derecho a hablar de un sistema, en Nietzsche? ¿Tenemos derecho a interpretar sus juicios aforísticos sueltos engarzándolos dentro de una cohesión sistemática? Creemos que la cohesión sistemática de los pensamientos de un filósofo es un fenómeno anterior a los sistemas idealistas y que habrá de sobrevivir también al derrumbamiento de éstos. Tanto da que esta cohesión sistemática sea un reflejo aproximadamente fiel de la realidad o un reflejo deformado por los intereses de clase, por la visión idealista, etc.: como quiera que sea, lo encontraremos siempre en todo filósofo acreedor a este nombre. No coin-

cide, claro está, con la estructura que cada filósofo pretende dar a su obra. Marx señala la necesidad de esta reconstrucción de la cohesión real, refiriéndose a los fragmentos de Heráclito y Epicuro, pero añade: "Incluso en aquellos filósofos que dan a sus trabajos una forma sistemática, por ejemplo en Spinoza, vemos que la verdadera estructura interna de su sistema difiere totalmente de la forma en que conscientemente la exponen."[6] Veremos, en las páginas siguientes, cómo por debajo de los pensamientos de Nietzsche, expresados bajo una forma aforística, puede descubrirse también, en efecto, una cohesión sistemática.

II

TAL COMO nosotros lo vemos, lo que sirve de centro de unidad —que va cristalizando poco a poco, cierto es— a la cohesión de los pensamientos de Nietzsche es la repulsa del socialismo y la lucha por la creación de una Alemania imperialista. Hay muchos testimonios que acreditan el inflamado patriotismo prusiano de Nietzsche en sus años de juventud. Y esta simpatía constituye uno de los factores determinantes y más destacados de su filosofía juvenil. No podemos considerar, evidentemente como un simple azar o un sentimiento intrascendente de mocedad el hecho de que quisiera a todo trance participar en la guerra de 1870-71 y que, al no poder vestir el uniforme de soldado, por ser profesor de Basilea, se alistase, por lo menos, como sanitario voluntario. Y es, desde luego, muy característico el que su hermana (aunque todas las manifestaciones de ésta deban considerarse con mucho espíritu crítico) registre el siguiente recuerdo de los tiempos de aquella guerra: "Fue entonces cuando sintió del modo más profundo que la más vigorosa y más alta voluntad de vivir no se expresa en la mezquina lucha por la existencia, sino como voluntad de lucha, como voluntad de poder y prepotencia."[7] En todo caso, este talante filosófico, nacido de un entusiasmo por la guerra extraordinariamente prusiano, en nada contradice a las demás concepciones del joven Nietzsche. Entre sus apuntes del año 1873, encontramos, por ejemplo, este asiento: "Mi punto de vista es el del soldado prusiano: he aquí una verdadera convención, he aquí la fuerza, la seriedad y la disciplina, en lo tocante también a la forma."[8]

Y con la misma claridad que de aquí se desprende aquello por lo que se entusiasma Nietzsche, se dibuja también la fisonomía del que considera su enemigo fundamental. Inmediatamente después de la caída de la

[6] Carta de Marx a Lasalle, 31-V-1858, en *Ferdinand Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften,* ed. por G. Mayer, Berlín, 1922, t. III, p. 123.

[7] Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche,* Leipzig, 1914, pp. 433 *s.*

[8] T. X, p. 279.

Comuna de París, escribe a su amigo, el barón de Gersdorff: "Podemos recobrar la confianza. No, nuestra misión *alemana* no ha terminado. Me siento más animoso que nunca, pues no todo ha sucumbido bajo el adocenamiento y la 'elegancia' franco-judíos y entre los codiciosos manejos del 'presente'. Sigue habiendo, a pesar de todo, una valentía, la valentía alemana, que es, interiormente, algo muy distinto del *élan* de nuestros vecinos, dignos de lástima. Por encima de las luchas entre las naciones, nos había atemorizado aquella cabeza de la hidra internacional, que de pronto comenzó a agitarse de un modo tan espantoso, como el signo de las luchas del futuro, tan diferentes." [9]

Y, algunos meses antes, en el proyecto de una carta-dedicatoria de *El origen de la tragedia* a Ricardo Wagner, había definido ya el contenido de esta lucha, enderezada directamente y en primer término contra aquella tendencia que se interponía en el camino del despliegue completo de su ideología. En ella parte también de la victoria prusiana. Y llega a las siguientes conclusiones: "...Puesto que contra esa potencia se estrellará lo que odiamos como el verdadero enemigo de toda profunda filosofía y estética, como el estado enfermizo del que viene sufriendo la esencia de lo alemán, principalmente desde la gran revolución francesa y que, como en reiterados ataques de gota, ha hecho padecer incluso a las mejores naturalezas alemanas, y no digamos a la gran masa, que da a esa enfermedad, profanando vilmente una palabra bien intencionada, el nombre de liberalismo." [10]

El entronque de la lucha contra el liberalismo con la lucha contra el socialismo, no tardará en revelarse. El folleto sobre Strauss va dirigido contra el "filisteo liberal de la cultura", y lo hace con tanto brío y tanto espíritu, que hasta un marxista como Mehring pudo engañarse con respecto a su verdadero contenido: según él, Nietzsche defiende aquí, "indiscutiblemente, las tradiciones más gloriosas de la cultura alemana".[11] Pero veamos lo que el propio Nietzsche escribe, en sus apuntes para las conferencias *Sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza* (1871-73): "La formación más general, es decir, la barbarie: he ahí la premisa del comunismo... La cultura general se torna en odio contra la verdadera cultura... No tener necesidades es, para el pueblo, la mayor desgracia, ha dicho en una ocasión Lassalle. De aquí las asociaciones de cultura obrera, cuya tendencia me han dicho en repetidas ocasiones es la de crear necesidades... Por tanto, el impulso por generalizar todo lo posible la cultura tiene su fuente en la más completa secularización, en la supeditación de la cultura como medio al lucro, a la dicha terrenal, entendida de un modo tosco." [12] Como vemos, el pensamiento

[9] Carta de Nietzsche al barón de Gersdorff, 21-VI-1871. [10] T. IX, p. 142.
[11] Mehring, *op. cit.*, t. VI, p. 182. [12] T. IX, p. 425.

filosófico de Nietzsche va dirigido desde el primer momento contra la democracia y el socialismo.

Esta posición y estas perspectivas de Nietzsche sirven también de fundamento a su concepción del mundo griego. Se percibe claramente aquí el contraste entre su punto de vista y las tradiciones revolucionarias de la trayectoria burguesa. Y, al decir esto, no nos referimos primordialmente al principio de lo dionisíaco, que hizo famosa la obra primeriza de Nietzsche; este principio es, en la obra a que nos referimos, para decirlo con las propias palabras suyas, todavía un elemento de su "metafísica del artista"; cuando cobra su verdadera significación es al convertirse la superación de la decadencia en el problema central del Nietzsche de la madurez. Destacaremos aquí, ante todo, aquellos factores en que Nietzsche se basa para trazar su nueva imagen de los griegos. A la cabeza de ellos figura la idea de que la esclavitud es algo necesario para toda verdadera cultura.

Si Nietzsche se limitara a colocar en primer plano, históricamente, lo que la esclavitud representó para la cultura griega, no sería tan significativa esta afirmación, de suyo exacta; él mismo se remite a Fr. A. Wolf, quien ya hubo de expresar este punto de vista antes que él.[13] Esta conciencia histórica no sólo habría de generalizarse cada vez más al desarrollarse la ciencia histórica, sino también al ajustar cuentas con las "ilusiones heroicas" de la Revolución francesa, cuyos ideólogos habían hecho caso omiso de la esclavitud, para poder así convertir la democracia de la polis en el modelo de una democracia revolucionaria moderna (también la imagen alemana de los griegos, en el período que va de Winckelmann a Hegel, se halla fuertemente influida por estas concepciones). No, lo nuevo en Nietzsche es el utilizar la esclavitud como vehículo para su crítica de la cultura del *presente:* "Y si fuese cierto que los griegos sucumbieron a causa de su esclavitud, no lo es menos que la *falta* de esclavitud será lo que nos haga sucumbir a nosotros." [14]

Por tanto, cuando Nietzsche, en un plano de cierta afinidad metodológica con el anticapitalismo de los románticos, contrapone al presente capitalista, que critica, un gran período del pasado, no ofrece como contraste a los tiempos presentes el tráfico simple de mercancías, exentos de crisis, por oposición a la crisis y al paro forzoso en masa, a la manera de Sismondi, ni el trabajo artesanal ordenado y lleno de sentido de la Edad Media, frente a la división capitalista del trabajo y a la anarquía, al modo del joven Carlyle, sino la dictadura griega de una *élite* claramente consciente de que "el trabajo es una ignominia" y que se vale de sus ocios para crear obras de arte inmortales: "En los tiempos modernos, no es el hombre ávido de arte, sino el esclavo el que determina las ideas generales.

[13] *Ibid.*, p. 268. [14] *Ibid.*, p. 153.

Fantasmas como los de la dignidad del hombre y la dignidad del trabajo son los frutos mezquinos de una esclavitud que se esconde de sí misma. ¡Desventurados tiempos, éstos en los que el esclavo emplea tales conceptos, en que se le acicatea a meditar acerca de sí mismo y por encima de él! ¡Desdichados seductores, estos que han echado a perder el estado de inocencia del esclavo con los frutos del árbol del conocimiento!" [15]

¿Qué clase de *élite* es ésta, cuya restauración, mediante el renacer de la esclavitud, despierta en el joven Nietzsche la esperanza utópico-mística de un renacimiento de la cultura? El hecho de que brota de un estado de barbarie podría todavía considerarse como la consignación de ciertos hechos históricos. Nietzsche la pinta con los más vivos colores en su *Torneo de Homero* (1871-72). Pero para poder comprender la cultura griega —dice Nietzsche, en su polémica contra los órficos, según los cuales "una vida que tenga como raíz semejante impulso no vale la pena de ser vivida— debemos partir de que el genio griego dejaba actuar y reconocía como *legítimo* este impulso real, un día tan espantoso".[16] No se trata, pues de la superación, de la civilización y humanización de los impulsos bárbaros, sino de construir sobre ellos la gran cultura, encauzándolos por los canales adecuados. Sólo en relación con esto, y no desde el punto de vista de cualquier "metafísica del artista", es posible comprender y valorar certeramente el principio de lo dionisíaco. Y el propio Nietzsche dice con razón, refiriéndose a lo dionisíaco, en un proyecto posterior de prólogo a su obra primeriza: "¡Qué desafortunada timidez, esta de tener que hablar como erudito de una cosa de la que habría podido hablar como de algo 'vivido'!" [17]

El órgano de utilización social de los impulsos bárbaros es, para el joven Nietzsche, el torneo (el *agon)*, que no es, como en seguida veremos por las manifestaciones del propio Nietzsche, sino la conversión en mito de la competencia capitalista. Cita, a este propósito, basándose en el texto de Pausanias, el pasaje de Hesíodo sobre las dos deidades de la Eris: "La Eris buena acicatea al trabajo hasta al hombre torpe; y cuando el que carece de bienes ve al que es rico, también él se apresura a sembrar y plantar del mismo modo y a cuidar bien de su casa; el vecino rivaliza con el vecino que labora por su bienestar. Esta Eris es benéfica para el hombre. También el alfarero gruñe al alfarero y el carpintero al carpintero, el mendigo envidia al mendigo y el bardo al bardo." [18] Y enfrenta a este estado de cosas la degeneración actual: "Aquí se teme a la codicia como al 'mal en sí' ", mientras que "para los antiguos... la meta de la educación agonal es la prosperidad de todos, de la sociedad organizada en el Estado".[19]

El hecho de que, desde esta atalaya, se contemple la esclavitud retros-

[15] *Ibíd.*, p. 149. [16] *Ibíd.*, p. 276. [17] T. XIV, p. 368.
[18] T. IX, p. 277. [19] *Ibíd.*, p. 280.

pectivamente como supuesto fundamento de toda auténtica cultura, indica cuánto se adelanta a las ideas posteriores de su autor esta obra primeriza, aunque sea de un modo todavía inmaduro. Las imágenes de Schopenhauer y Wagner, trazadas con el *pathos* del entusiasmo, aparecen en relación con esto como pretextos mitizados para expresar bajo una forma semipoética, semidiscursiva algo que todavía no ha madurado por completo. La autocrítica posterior de sus primeras obras —especialmente la del *Ecce Homo*— se mueve por entero en esta dirección: "Que lo que en aquellos años oí a Wagner acerca de la música no tiene absolutamente nada que ver con ésta; que, al describir la música dionisíaca, describía *lo que yo* había realmente oído y que necesariamente tenía que traducir y transfigurar de un modo instintivo, dentro del nuevo espíritu, todo lo que se albergaba en mí. La prueba de ello, *con toda la fuerza que una prueba puede tener*, son mis páginas tituladas *Wagner en Bayreuth:* en todos los pasajes que en este escrito tienen un valor psicológico decisivo se habla solamente de mí, y donde quiera que en el texto aparece el nombre de Wagner puede ponerse, sin preocupación, el mío o el de "Zaratustra".... Y el propio Wagner se dio cuenta de ello, pues no se reconoció en el retrato." [20] Y, aunque no con tanta fuerza, lo mismo podríamos decir de la imagen que se da de Schopenhauer en la obra juvenil de Nietzsche. Otra cosa acontece con el tercer retrato —también transfigurado mitológicamente—, el de Sócrates. Ya en la obra primeriza de Nietzsche se formula así la gran contraposición: "Lo socrático y lo dionisíaco." [21] Contraposición que —en el joven Nietzsche, primordialmente y en primer lugar, desde el punto de vista estético— se amplía hasta convertirse en la antítesis del instinto y la razón. En el *Ecce Homo,* los primeros atisbos se desarrollan ya hasta el final: el descubrimiento de que Sócrates es un "decadente" y de que "la misma moral" debe reputarse "como un síntoma de decadencia", es considerado por el joven Nietzsche como "una innovación, una originalidad de primer rango, en la historia del conocimiento".[22]

Se suele hacer hincapié, como lo fundamental, en el desengaño causado en él por Wagner, cuando se estudian en general las razones determinantes del desarrollo ulterior de Nietzsche. Pero los puntos de vista más arriba apuntados acerca de la actitud de Nietzsche ante Wagner indican que se trata más bien de un síntoma de su cambio de posición que de la verdadera causa. Nietzsche combate en Wagner —y con fuerza cada vez mayor— el arte del presente alemán en nombre del futuro imperialista. Desde la primera Guerra Mundial sobre todo, se puso de moda el combatir la ideología del siglo XIX (de la "era de la seguridad") en nombre del XX; pues bien, la repulsa de Nietzsche ante Wagner y su polé-

[20] T. XV, p. 66. [21] T. I, p. 86. [22] T. XV, p. 63.

mica posterior contra él, es el "modelo" metodológico de esa lucha. El hecho de que los portavoces ideológicos del hitlerismo, continuadores de esta tradición, la conjugaran con la deificación de Wagner, no prueba nada. Su aversión contra la "seguridad" va unida también a la glorificación de Bismarck, a quien Nietzsche, en su último período, parangona casi siempre con Wagner, para combatir a los dos. Para el Nietzsche de una época posterior, Wagner es la más importante expresión artística de aquella decadencia que tiene, según él, su representante político más destacado en Bismarck. Y el mismo camino sigue Nietzsche, al remontarse por sobre la filosofía schopenhaueriana. No olvidemos que ya el joven Nietzsche distaba mucho de ser un verdadero seguidor ortodoxo de Schopenhauer, en lo tocante a su radical antihistoricismo. Flota ante él, desde el primer momento, en vez de la ahistoricidad total de su maestro, la tendencia a mitificar la historia. Esta tendencia se manifiesta ya en *El origen de la tragedia* y se acentúa en la segunda de las *Consideraciones extemporáneas*. Y a esto hay que añadir la significación cada vez más marcada que en Nietzsche adquiere el activismo —antirrevolucionario—. De este modo, Schopenhauer va entrando cada vez más —al lado de Wagner y de Bismarck— en el campo de la decadencia que es necesario superar. Lo que no impide, naturalmente, que, como también habremos de ver, Nietzsche se mantenga hasta el final en el terreno de la teoría berkeleyana-schopenhaueriana del conocimiento, aunque tratando de acomodarla, ciertamente, a sus fines particulares.

Ahora bien, ¿dónde deben buscarse los verdaderos fundamentos de la trayectoria ulterior de Nietzsche, los rasgos fundamentales del que suele llamarse su segundo período? Deben buscarse, a nuestro juicio, en la agudización de aquellos antagonismos político-sociales que dominaban la segunda mitad de la década del setenta (el *Kulturkampf* y, sobre todo, la lucha contra los socialistas). Ya hemos visto cuán vigorosamente estaban las primeras obras de Nietzsche influidas por la guerra de 1870-71 y por las esperanzas de una renovación general de la cultura; y hemos podido ver, asimismo, cuán confusas eran estas esperanzas del joven Nietzsche y cuán apolíticas sus perspectivas, pese a su actitud general en favor de la esclavitud, desde el punto de vista social y en el plano de la filosofía de la historia. Pues bien, esto cambia bastante radicalmente al llegar la segunda mitad de los años setenta. No queremos decir con ello, ni mucho menos, que Nietzsche adquiriera, de pronto, ideas claras acerca de la política y, sobre todo, acerca de la economía, que le sirve de base. Pronto habremos de comprobar cuán simplista era su ignorancia en cuestiones de economía. Pero, pese a lo desfavorables que son los hechos y a la confusión de las ideas, las reflexiones nietzscheanas en el campo de la filosofía de la cultura y de la historia toman ahora un rumbo orientado de un modo concreto hacia el presente y hacia el futuro.

Para decir en pocas palabras y por adelantado lo que acerca de esto habremos de exponer: la nueva posición política de Nietzsche se concentra, ahora, en torno a la idea de relegar a segundo plano y hacer inocuo el socialismo, en el que ve, invariablemente, el enemigo fundamental. Y téngase en cuenta que, al pensar así, Nietzsche considera a la Alemania bismarckiana como una democracia; sus esperanzas de encontrar aquí el remedio contra el socialismo van, pues, íntimamente unidas a la política de Bismarck, independientemente de la conciencia más o menos clara que Nietzsche tenga de ello. No es posible aceptar como una coincidencia casual el hecho de que la primera obra de este período nietzscheano, *Humano, demasiado humano,* aparaciera aproximadamente medio año antes de la promulgación de la ley contra los socialistas. Cierto es que vio también la luz coincidiendo con el centenario de la muerte de Voltaire. Y asimismo se han sacado, a veces, muy amplias deducciones de la dedicatoria que Nietzsche puso, con este motivo, a la primera edición de su obra. Sólo muy en parte con fundamento. Leyendo la interpretación nietzscheana de Voltaire, se ve que también aquí se ventila la misma lucha que hemos definido como la más esencial de su vida, claro está que con la diferencia, muy característica de este período, de que Nietzsche entiende ahora que la evolución, cuyo representante ve y celebra en Voltaire, es el medio más seguro de hacer frente a la revolución (al socialismo).

En este sentido, traza el paralelo entre Voltaire y Rousseau (el aforismo lleva este título, característico del Nietzsche de aquel tiempo: "Una quimera en la doctrina de la subversión"): "No fue el mesurado temperamento de *Voltaire,* inclinado al orden, a la limpieza y a la reconstrucción, sino que fueron las pasionales necedades y mentiras a medias de *Rousseau,* las que despertaron el espíritu optimista de la revolución contra el que yo clamo: *Écrasez l'infâme!* Él fue el que hizo retroceder por mucho tiempo *el espíritu de la Ilustración y de la evolución progresiva.*" [23] Y Nietzsche seguirá aferrándose a esta concepción de Voltaire mucho tiempo después de haberse sobrepuesto a las ilusiones de su obra *Humano, demasiado humano.* Más aún, a tono con su radicalismo posterior, verá ahora la significación de Voltaire para la historia universal exclusivamente en esta actitud asumida por él contra Rousseau y contra la revolución. Así, leemos en su obra *Voluntad de poder:* "Sólo a partir de entonces se convierte Voltaire en el hombre de su siglo, en el filósofo y el representante de la tolerancia y el descreimiento (hasta entonces, no había sido más que un *bel esprit*)." [24]

Así pues, Nietzsche se hace, en la segunda mitad de la década del setenta, "demócrata", "liberal", evolucionista, sencillamente porque cree que esto es el camino más eficaz para contrarrestar el socialismo. Pero

[23] T. II, p. 341.

[24] T. XV, p. 215.

su entusiasmo por esta etapa de transición, considerada por él, entonces, como inevitable, es muy moderado; hay que "plegarse" —nos dice— "a las nuevas condiciones, como se resigna uno cuando un terremoto viene a echar por tierra las viejas fronteras y los viejos contornos de la faz de la tierra".[25] Pero es posible, añade en la segunda parte de la misma obra, "que la posterioridad se ría un día de nuestras angustias" y afirme este período democrático de transición. "Al parecer —sigue diciendo—, la democratización de Europa, es un eslabón en la cadena de aquellas tremendas *medidas profilácticas* que son la idea de la nueva época y con las que nos destacamos sobre la Edad Media. ¡Ha llegado, por fin, la era de las construcciones ciclópeas! ¡Podemos, por fin, sentar los cimientos firmes y seguros para que todo el porvenir construya sobre ellos sin peligro! En lo sucesivo, será imposible ya que los fértiles campos de la cultura se vean inundados y arrasados, de la noche a la mañana, por las aguas salvajes desbordadas desde la montaña. ¡Diques y murallas protectoras contra los bárbaros, contra las pestes, contra la esclavización material y espiritual!" [26] Y Nietzsche va tan allá por este camino, que llega incluso a condenar la explotación como algo estúpido y estéril: "*La explotación* del obrero era, ahora nos damos cuenta de ello, una estupidez, un cultivo desfalcador a costa del futuro, un peligro para la sociedad. Ya casi estamos en guerra, y no cabe duda de que las costas para salvar la paz, concertar tratados y ganar la confianza tendrán que ser muy grandes, porque la necedad de los explotadores fue también muy grande y duró demasiado tiempo." [27] La nueva forma de gobierno —dice, refiriéndose expresamente a Bismarck— representa un arreglo, ahistórico en verdad, pero útil y juicioso, con el pueblo, gracias al cual irán transformándose, poco a poco, todas las relaciones humanas.

El valor positivo de esta "evolución democrática" estriba, según Nietzsche, en plena consonancia con estas ideas suyas, en que puede conducir a la creación de una nueva *élite*. Como se ve, al poner rumbo hacia una "democracia" de tipo bismarckiano, Nietzsche no sacrifica ni en un ápice las convicciones aristocráticas de su juventud. Sigue viendo el camino para la salvación de la cultura exclusivamente en la concesión decidida y resuelta de privilegios a una minoría, cuyos ocios descansen sobre el duro trabajo físico de la mayoría, de la masa. "Una cultura superior —escribe— sólo puede surgir allí donde haya dos castas distintas en el seno de la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, capacitados para disfrutar verdaderamente de su ocio; o, para decirlo con palabras más fuertes, la casta del trabajo forzado y la del trabajo libre." [28] Y su aproximación al liberalismo es tan grande, que hasta se apropia el concepto

[25] T. II, p. 325. [26] T. III, p. 338. [27] *Ibid.*, pp. 349 *s.*
[28] T. II, p. 327.

liberal del Estado. Muchas veces se ha citado su famosa frase: "La moderna democracia es la forma histórica del *ocaso del Estado*." Pero rara vez se transcriben las palabras con las que sigue devanando este pensamiento: "Sin embargo, la perspectiva que este seguro ocaso lleva consigo, dista mucho de ser una perspectiva de desventura en todos los órdenes. Entre todas las cualidades del hombre, las mejor desarrolladas son la astucia y el egoísmo; y cuando el Estado deje de acomodarse a ellas, no se producirá, ni mucho menos, el caos, sino que triunfará sobre el Estado una invención más eficaz todavía de lo que éste ha sido." [29]

Estas palabras indican bien claramente por qué Nietzsche abraza tales ideas. Ya no considera el socialismo, a la manera de antes, como un aliado del liberalismo y de la democracia, como el radical ejecutor y la culminación de éstos, combatiéndolos conjuntamente, según antes hiciera. Ahora, el socialismo es "el fantástico hermano menor del caduco despotismo".[30] Y pone fin a este aforismo con palabras que hacen proyectarse ante nosotros con toda claridad su posición de otro tiempo con respecto al Estado: "El socialismo puede ayudarnos a comprender de un modo brutal y acuciante el peligro de todo lo que sea acumular poderes en el Estado e infundirnos, así, la desconfianza ante éste. Su áspera voz prorrumpe en el grito de combate: *"¡La mayor cantidad posible de Estado!"* Pero, aunque al principio este grito parezca aturdir nuestros oídos, pronto resuena con redoblada fuerza el grito contrario: *"¡La menor cantidad posible de Estado!"* [31]

No vale la pena entrar a exponer en detalle el concepto concreto que Nietzsche se forma de esta democracia. Estos detalles no hacen más que evidenciar su simpleza política y su ignorancia económica. Citaremos, para poner punto final a estas consideraciones, un pasaje de sus obras, que revela ambas cosas a la vez y, a la par con ello, el constante *leit motiv* de todas las etapas de la trayectoria del pensamiento nietzscheano: la lucha contra el socialismo, como el gran enemigo. En la segunda parte de *Humano, demasiado humano,* dice Nietzsche que la democracia será, de todos los partidos, el que más se aproveche del miedo general al socialismo, para llegar a esta conclusión: "El pueblo es el que más alejado se halla del socialismo, como doctrina de la transformación del régimen de la propiedad; y, si alguna vez llega a tener en sus manos el torniquete de los impuestos, gracias a las grandes mayorías de sus parlamentos, procurará irles a la mano, con el impuesto progresivo sobre las rentas, a los capitalistas, los comerciantes y los príncipes de la bolsa, para crear en realidad una clase media a la que le será dado ya olvidarse del socialismo como de una enfermedad superada." [32] Palabras en las que se condensa el

[29] *Ibid.*, p. 349. [30] *Ibid.*, p. 350. [31] *Ibid.*, p. 351.
[32] T. III, p. 352.

sueño utópico de Nietzsche, en el período de que hablamos: alcanzar un estado de la sociedad en que pueda olvidarse el socialismo como "una enfermedad superada". Y, llevado de este sueño, asume una actitud de —reservada— benevolencia ante la "democracia" bismarckiana: la "democracia" de la ley contra los socialistas y de la supuesta política social, la "democracia" del "látigo y el terrón de azúcar".

Hasta qué punto se entrelazan estas ideas con las ilusiones reaccionarias en torno a la ley contra los socialistas lo revela el sesgo posterior y final que toman las tales ideas y que discurre también paralelamente al desengaño sufrido por la burguesía en este punto, como consecuencia de la creciente y cada vez más victoriosa resistencia de la clase obrera alemana. Este nuevo sesgo asume formas cada vez más pasionales y alcanza su punto culminante en las últimas obras de Nietzsche. No tenemos, naturalmente, por qué seguirlas aquí paso a paso; lo que nos interesa, es la sustancia de sus contenidos sociales y, fundamentalmente, el dejar sentado que, por debajo de todos los cambios, el verdadero eje, el verdadero centro en torno al cual gira todo, es siempre el mismo: la lucha contra el socialismo.

La repulsa de las ilusiones "democráticas" del período de transición cobra ya una forma muy clara en *La gaya ciencia* (1882). En un pasaje muy citado por los fascistas con un entusiasmo fácilmente comprensible, aboga Nietzsche por la supremacía y la subordinación militares, por la jerarquía de oficiales y soldados, que opone a la falta de distinción y de sentido aristocrático de la explotación capitalista. Esta ausencia de formas aristocráticas es, incluso, según él, la razón de que el socialismo prospere: "Si ellos [es decir, los capitalistas, *G. L.*] tuviesen en su mirada y en sus gestos la distinción de la nobleza de la sangre, tal vez las masas no se dejarían arrastrar al socialismo." [33] El tono se vuelve más crudo y la pasión se recrudece, sencillamente porque ahora Nietzsche se siente cada vez más escéptico ante la posibilidad de aplastar a los obreros con los métodos que vienen empleándose, porque abriga —por lo menos, de momento— un gran temor al triunfo de la clase obrera. He aquí lo que escribe, por ejemplo, en la *Genealogía de la moral* (1887): "Atengámonos a los hechos: ha vencido el pueblo, o 'los esclavos', o 'la chusma', o 'la horda', o como queráis llamarlo... 'Los señores' están liquidados; la moral del hombre común y corriente ha triunfado... La 'redención' del género humano (es decir, de 'los señores') va por el mejor de los caminos; todo se judaíza o se cristianiza o se aplebeya (¡qué importan las palabras!) a ojos vistas. Y el proceso de esta intoxicación a lo largo de todo el cuerpo de la humanidad parece incontenible..." [34]

Tal vez resulte interesante, a este propósito, echar un vistazo al paralelismo divergente que encontramos entre las trayectorias de dos hombres

T V, p. 77.

[34] T. VII, pp. 315 *s*.

como Nietzsche y Franz Mehring, para comprender más claramente todavía lo que la ley contra los socialistas y la resistencia del proletariado alemán representaron para la crisis de la ideología burguesa. Ambos pasaron —aunque partiendo ya entonces, ciertamente, de puntos de vista diametralmente opuestos y de razonamientos no menos distintos— por un período de perspectivas ilusorias: Mehring escribe un folleto contra la socialdemocracia; Nietzsche entra en su período "democrático". La creciente y cada véz más victoriosa resistencia de los obreros provoca en ambos pensadores una crisis, crisis que lleva a Mehring al campo del socialismo, mientras que en Nietzsche, por el contrario, exalta hasta el paroxismo el odio al socialismo y conduce a la definitiva plasmación de su ideología mítica, con la que se adelanta a la barbarie imperialista. "¿Quiénes son —dice Nietzsche en el *Anticristo*— aquellos a quienes más odio, entre la canalla de hoy? La canalla socialista, los apóstoles chandalas, que minan el instinto, el goce, el sentimiento de hartura del obrero, que le hacen envidioso, que le inculcan la venganza... La injusticia no reside nunca en la desigualdad de derechos, sino en la pretensión de derechos *iguales*..." [35] Y es muy característico que, en su período final, en *El ocaso de los ídolos,* Nietzsche vuelva expresamente a aquella sentencia que citábamos más arriba, según la cual la democracia es la forma del ocaso del Estado; pero, ahora, en un sentido resueltamente condenatorio.[36]

Resumiendo, transcribiremos aquí lo que en *El ocaso de los ídolos* dice Nietzsche acerca de su posición ante el problema obrero: "La estupidez y, en el fondo, la degeneración de los instintos, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, radica en que haya una cuestión obrera. Hay ciertas cosas acerca de las cuales *no se pregunta:* primer imperativo del instinto. No alcanzo a comprender qué es lo que se quiere hacer del obrero europeo, después de haberlo convertido en una cuestión. Su situación es demasiado buena para no ir preguntando cada vez más, paso a paso y cada vez con mayor soberbia. Tiene a su favor, después de todo, la fuerza del número. Hay que renunciar completamente a la esperanza de que llegue a formarse aquí, como clase, un tipo de hombre modesto y contento de sí mismo, una especie de chino, y esto sí habría tenido razón de ser, sí habría sido cabalmente una necesidad. Pero, ¿qué se ha hecho? Se ha hecho todo lo posible por ahogar en germen hasta la misma posibilidad de ello; se han aniquilado hasta en su raíz, por la más irresponsable falta de reflexión, los instintos gracias a los cuales es posible el obrero como clase, se hace posible *a sí mismo.* Se ha impuesto al obrero el deber militar, se le ha concedido el derecho de coalición y el derecho político de sufragio: ¿qué tiene, pues, de extraño que el obrero de hoy sienta ya su

[35] T. VIII, pp. 303 *s.*

[36] *Ibid.*, p. 151.

existencia como una carga (y, hablando en términos morales, como una *injusticia*)? ¿Qué es lo que se quiere?, volvemos a preguntar. Quien quiere el fin tiene que querer también los medios. Y quien desee tener esclavos es un necio si los educa para señores." [37]

Dos puntos de vista hay que destacar, especialmente, en estas consideraciones de Nietzsche. En primer lugar, el de que considera toda la "cuestión obrera" como una incumbencia puramente ideológica: según él, depende de los ideólogos de la clase dominante el que la actitud de los obreros se desarrolle y oriente en una u otra dirección; a Nietzsche no se le pasa siquiera por las mientes que este problema descansa sobre bases económicamente objetivas. Para él, lo decisivo es la actitud que adopten los "señores"; si éstos muestran la decisión necesaria, conseguirán lo que desean. (En esta manera de pensar, Nietzsche es un precursor directo de Hitler.) En segundo lugar, el pasaje citado contiene, sin proponérselo, una síntesis histórica de la continuidad y los cambios con que nos encontramos en las ideas de Nietzsche ante este problema central. Se ve claramente que su ideal social constante es la "incubación" de un tipo de esclavo a tono con las condiciones modernas y que su odio va dirigido contra quienes se interponen ante esta marcha de las cosas, es decir, contra los socialistas. Pero, a la par con esto, vemos también con toda claridad el cambio operado: cuando Nietzsche critica tan duramente a sus cofrades de clase, se critica también a sí mismo, se autocritica y supera las ilusiones de su período de lo *Humano, demasiado humano.*

Después del derrumbamiento de sus ilusiones "democráticas", Nietzsche prevé, desde luego, una época de grandes guerras, revoluciones y contrarrevoluciones, de cuyos caos emergerá su ideal: el imperio absoluto de los "señores de la tierra" sobre la "horda" convertida ya en dócil rebaño, sobre los esclavos suficientemente amaestrados. Ya en sus apuntes de la época de la *Genealogía de la moral,* leemos: "El problema de ¿hacia dónde marchamos? Será necesario un nuevo terrorismo." [38] Y en los materiales preparatorios para su obra *Voluntad de poder,* dice, refiriéndose a los "nuevos bárbaros", a los futuros "señores de la tierra": "No cabe duda de que sólo se harán visibles y se consolidarán después de tremendas crisis socialistas." [39] En los gérmenes del futuro (del imperialismo), así percibidos, se cifran las perspectivas optimistas del Nietzsche de la última época: "La contemplación del europeo de hoy me infunde mucha esperanza: se está formando aquí una raza intrépida y dominante sobre la anchura de una masa-horda extraordinariamente inteligente." [40] Y, al soñar en esta meta y en el camino que a ella conduce, surgen en su mente, de vez en cuando, estampas del futuro que entrañan un anticipo

[37] *Ibid.*, p. 153. [38] T. XIV, p. 334. [39] T. XVI, p. 288.
[40] *Ibid.*, p. 336.

directo de la leyenda hitleriana: "Los estamentos dominantes podridos han echado a perder la imagen del dominador. El 'Estado' como juez es una cobardía, pues falta el *gran hombre* que sirva de pauta para medir. Pero, a la postre, será tan grande la inseguridad, que los hombres se humillarán en el polvo ante *cualquier* energía de la voluntad ordenadora." [41]

Para llegar a tener completa claridad acerca de la línea político-social de Nietzsche, queda sólo por esclarecer su posición ante Bismarck. Es ésta cuestión que no carece de importancia. En realidad, la actitud de Nietzsche ante la política bismarckiana ocupa un lugar central tanto en lo que se refiere a la influencia de este pensador sobre círculos de opinión en el fondo izquierdistas como en lo tocante a la importancia que Nietzsche habría de adquirir para la ideología del fascismo.

El problema, para el primer grupo de personas, se planteaba así: Nietzsche critica acerbamente a Bismarck, luego no puede ser un reaccionario. Y como de lo que aquí se trata es de la falsa identificación de una crítica de derecha con una crítica de izquierda, nuestro modo concreto de tratar las relaciones Bismarck-Nietzsche contestará a esta cuestión en el sentido de que Nietzsche criticaba siempre a Bismarck desde el punto de vista derechista, por considerar que su política no era suficientemente imperialista y reaccionaria.

También los ideólogos del fascismo parten de los antagonismos entre Nietzsche y Bismarck. Sin embargo, el "Tercer Reich" necesitaba de una síntesis de todas las corrientes reaccionarias de la historia alemana y, en este sentido, podía permitirse el lujo de considerarse a sí mismo como una conjunción de Nietzsche y Bismarck en un plano superior (es decir, más reaccionario). En este sentido habla, por ejemplo, Franz Schauwecker de la necesidad de reconciliar a Nietzsche y a Bismarck en el "Tercer Reich": "Será éste el imperio (el 'Reich') que garantice el orden definitivo del mundo. El Imperio en que serán uno y lo mismo Federico el Prusiano y Goethe el Alemán. El abrazo imposible, impedido, entre Bismarck y Nietzsche será, entonces, un hecho consumado, contra el que se estrellará cualquier ataque de las potencias enemigas." [42] Y el ideólogo filosófico oficial de Hitler, Alfred Baeumler, se vale, a su vez, de la crítica nietzscheana de Bismarck para demostrar —fiel en un todo al sentido del *Mein Kampf*— la superioridad del "Tercer Reich" sobre el Imperio bismarckiano-guillermino. Olvidándose de todas las mutaciones de criterio y vacilaciones de Nietzsche, resume su opinión en estas palabras: "La historia del Reich se convirtió en la historia de la derrota espiritual de Bismarck. Este proceso se operó ante los ojos abiertos por el espanto del

[41] *Ibid.*, p. 194.

[42] Franz Schauwecker, "Ein Dichter und die Zukunft", en *Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart*, Leipzig, 1933, p. 227.

otro gran realista [es decir, de Nietzsche, *G. L.*]... El Reich floreció, pero fue un florecimiento ficticio, y la filosofía que lo acompañó [el 'idealismo moral'] era una filosofía aparente. El ostentoso edificio liberal-romántico se derrumbó en la guerra mundial, y en aquel mismo instante se divisaron las figuras de los dos grandes adversarios del pasado." [43]

Echemos ahora un vistazo a la crítica nietzscheana de Bismarck. Ambos son reaccionarios "fieles a su tiempo", como se les llama, que, junto a las armas habituales de la opresión del pueblo, del terror brutal, arma predilecta de uno y otro, gustan de esgrimir también armas más "modernas", sobre todo medidas e instituciones "democráticas" contra el gran enemigo, contra el proletariado (en Bismarck, el sufragio universal, etc.). Bismarck es, en el fondo, un diplomático del período bonapartista, que sólo por breve tiempo lleva el movimiento de la unidad alemana más allá de las estrechas miras de la política reaccionaria prusiana. No alcanza, sin embargo, a comprender las aspiraciones imperialistas de la burguesía alemana, que van surgiendo con fuerza cada vez mayor sobre la base de la fundación reaccionaria del Imperio. Nietzsche, por el contrario, es cabalmente el ideólogo, el "profeta" de esta tendencia. De aquí sus críticas, a veces amargamente irónicas y despectivas, contra Bismarck; de aquí también, en los últimos años de su vida, antes de perder la razón, su toma de posición en favor de Guillermo II y en contra del Canciller. A fines de octubre de 1888, escribe a su hermana: "Nuestro nuevo emperador me gusta cada vez más... Comprende ya lo que es, como principio, la voluntad de poder." [44] Esta comprensión la echa de menos en Bismarck; por eso dice de él que no sabe de filosofía más que "un patán o cualquier estudiante de corporación". [45]

Pero esto no pasa de ser una invectiva polémica. Los ataques de Nietzsche contra Bismarck giran, sustancialmente, en torno a dos complejos: en el campo de la política interior, Nietzsche exige de Bismarck la ruptura resuelta hasta con toda apariencia de democracia, hasta con aquella forma de veleidad demagógica con la democracia que es parlamentarismo a la manera bismarckiana. Para Nietzsche, el problema capital, decisivo es: "El creciente ascenso del hombre democrático y, como resultado de ello, el entontecimiento de Europa y el *empequeñecimiento* del hombre europeo"; de donde se deduce, consecuentemente, el imperativo de "romper con el principio inglés de la representación popular: lo que nosotros necesitamos es la representación de los grandes intereses". [46] Con estas palabras, se adelanta Nietzsche al "Estado corporativo" del fascismo. El segundo complejo se refiere a la política mundial. En *Más allá del*

[43] A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, s. a., p. 135.
[44] Carta de Nietzsche a su hermana, fines de octubre de 1888, cit. en Elisabeth Förster-Nietzsche, *op. cit.*, p. 512.
[45] T. VII, p. 205.
[46] T. XIII, p. 352.

bien y del mal, declara Nietzsche, muy significativamente y en oposición a la política entonces mantenida por Bismarck, bajo la forma de la exigencia de una coalición europea en contra de Rusia: "Los tiempos de la política menuda, han pasado: el siglo venidero traerá ya consigo la lucha por la dominación sobre la tierra, la *coacción* de la gran política."[47] Esta era, que Bismarck no comprende, según Nietzsche, es la de las grandes guerras. Nietzsche se expresa así acerca de ella, en el *Ecce Homo:* "Habrá guerras como jamás se han conocido en el mundo. Sólo a partir de mí ha habido sobre la tierra una *política grande.*"[48] He aquí por qué Bismarck no es, para Nietzsche, bastante militarista. La salvación de Alemania se cifra —plenamente en el sentido hitleriano— en renovar, conforme a las exigencias de la época, las tradiciones del militarismo prusiano: "*El mantenimiento del Estado militar* es el último y supremo recurso para asumir o mantener la *gran tradición* con vistas al *tipo superior* de hombre, al *tipo de hombre fuerte.*"[49]

Creemos que basta con los pasajes citados para demostrar con toda la claridad deseable hasta qué punto la crítica nietzscheana de Bismarck descansaba sobre el hecho de que el canciller no comprendía, según Nietzsche, los problemas de la época imperialista que se avecinaba y no sabía abordarlos y resolverlos en el sentido de una política agresiva. Era, por tanto, como hemos dicho, una crítica formulada desde el punto de vista de la derecha.

III

SÓLO partiendo de aquí podemos comprender tanto la unidad de la filosofía nietzscheana como sus cambios y vicisitudes: esta filosofía es la concepción del mundo de la lucha a la ofensiva contra el enemigo fundamental, contra la clase obrera, contra el socialismo: una filosofía que brota en el curso de la agudización de la lucha de clases, del derrumbamiento de muchas ilusiones, como anticipo intuitivo en el campo del pensamiento del período imperialista de la trayectoria del capitalismo. Sólo en un Estado resueltamente agresivo-reaccionario de la burguesía imperialista considera Nietzsche que puede levantarse un dique suficientemente fuerte contra el peligro socialista; sólo la erección de un poder así despierta en él la esperanza de poder dar la batalla definitiva a la clase obrera. Su encono contra la Alemania de su tiempo obedece, sencillamente, a que no adopta estas medidas, a que vacila en adoptarlas.

Donde más claramente se destacan estas tendencias de Nietzsche es en su ética. Por la razón de que, en virtud de su situación de clase, de su ignorancia económica y del hecho de haber influido en el período anterior al imperialismo, no podía, naturalmente, anticiparse en el pensamiento a

[47] T. VII, p. 156. [48] T. XV, p. 117. [49] T. XVI, p. 180.

éste, desde el punto de vista económico-social. En cambio, en su obra resalta con tanta mayor claridad la esencia de la consecuente moral imperialista de la burguesía. En este punto, Nietzsche se anticipa en el plano del pensamiento a la trayectoria que habrá de seguir la realidad. La mayoría de sus definiciones morales habrán de cobrar una espantosa realidad bajo el régimen de Hitler y siguen conservando todavía hoy su actualidad como exponente de la moral del "siglo norteamericano".

Con frecuencia se relaciona a Nietzsche con el romanticismo. Algo hay de exacto en ello, por cuanto que en su pensamiento desempeñan un papel nada desdeñable ciertos motivos del anticapitalismo romántico, como, por ejemplo, la lucha contra la división capitalista del trabajo y contra las consecuencias que ella acarrea para la cultura y la moral de la burguesía. Y al arsenal de pensamientos del anticapitalismo romántico pertenece, asimismo, la proclamación de un período pretérito como ideal apetecible para el presente.

Nietzsche, sin embargo, actúa ya en el período posterior a la primera toma del Poder por el proletariado, a la Comuna de París. La crisis y la disolución del romanticismo, la evolución del anticapitalismo romántico hacia la apologética capitalista, las vicisitudes de Carlyle durante la revolución del Cuarenta y ocho y después de ella, quedan ya muy atrás de Nietzsche, como un pasado envejecido. Por eso, mientras el joven Carlyle ensalzaba todavía la Edad Media como la época de la felicidad de los trabajadores, contraponiéndola a la crueldad inhumana del capitalismo, Nietzsche comienza ya, como hemos visto, exaltando la esclavitud antigua como modelo y como ideal. De aquí que la utopía reaccionaria del Carlyle posterior al año 1848 sea para él algo simplista, desde hace mucho tiempo superado.

Es cierto que en ambos pensadores presenta el aristocratismo ciertos rasgos afines, en cuanto a sus fundamentos sociales: en el intento de asegurar la hegemonía social de la intelectualidad burguesa, de fundamentarla filosóficamente. Pero la diversidad de las circunstancias en que se desarrolla su influencia da a este aristocratismo, en Nietzsche, un contenido sustancialmente distinto, un color totalmente diferente al del anticapitalismo romántico. Verdad es que en el joven Nietzsche se perciben todavía ciertos vestigios románticos (inspirados en Schopenhauer y en Ricardo Wagner), pero su trayectoria va encaminada a superarlos, aunque —en lo tocante al metodo decisivo de la apologética indirecta— siga siendo siempre un discípulo de Schopenhauer y mantenga en pie la concepción irracionalista de lo dionisíaco (en contra de la razón y a favor del instinto). como pensamiento fundamental, si bien, como veremos, con modificaciones bastantes sustanciales. Por eso, en el curso del desarrollo de Nietzsche, observamos un deslinde cada vez más enérgico con respecto al romanticismo; lo romántico aparece identificado cada vez

más pasionalmente con la decadencia (mala) y lo dionisíaco se convierte cada vez más en el anticoncepto del romanticismo, en lo paralelo a la superación de la decadencia, en símbolo de la decadencia "buena", positiva.

Con respecto a la filosofía del comportamiento humano (en Nietzsche, confluyen constantemente la ética, la psicología y la filosofía de la sociedad) nos vemos llevados, por tanto, a remontarnos al período de preparación del ascenso de la burguesía, al Renacimiento, al clasicismo francés y a la Ilustración. Y estas simpatías de Nietzsche tienen su importancia, porque en ellas se contienen los puntos de apoyo tanto para sus admiradores del campo de la izquierda burguesa como para su actualización con vistas a la preparación ideológica de la tercera Guerra Mundial imperialista. Así, por ejemplo, Kaufmann trata a Nietzsche como el punto de culminación de la gran filosofía desde Descartes (y hasta desde Aristóteles), e incluso querría presentarlo como el continuador de las tradiciones de la Ilustración.[50] Y, como si no lo hubiera comprometido ya bastante la propaganda de los hitleristas, el imperialismo norteamericano trata ahora de utilizar a Nietzsche para sus fines, después de "desnazificarlo" convenientemente, lo mismo que se hace con un Hjalmar Schacht y con un general Guderian.

Por los pasajes más arriba citados acerca de Voltaire y Rousseau podrá el lector darse cuenta de cuál es el valor científico de semejantes intentos. Voltaire, cuya obra fue, en su día, un gran centro energético para la movilización de todas las fuerzas del progreso, pretende ser convertido ahora por Nietzsche en la cabeza espiritual para cerrar el paso a toda revolución. Y es extraordinariamente característico para este llamado empalme de Nietzsche con la Ilustración el hecho de que, buscando una analogía con la conducta de Voltaire y su modo de vivir, la encuentre precisamente en la vida de Schopenhauer; éste fue, dice de él Nietzsche, "puro como ningún otro filósofo alemán antes de él, y vivió y murió 'como un volteriano' ".[51] Es decir, que un Voltaire, que se valió de su fama universal para combatir eficazmente al podrido absolutismo feudal de su tiempo y que expuso su vida por salvar a las víctimas inocentes de la reacción absolutista-clerical (o, por lo menos, su memoria), llevó, según Nietzsche, una vida semejante a la de Schopenhauer, que no sostuvo a lo largo de toda su vida más combate que una disputa familiar en torno a su herencia, que en 1848 puso sus gemelos de teatro a disposición de los oficiales contrarrevolucionarios para que pudieran disparar más certeramente contra las barricadas, que legó a los inválidos de la contrarrevolución una parte de su fortuna, etc.

No creemos que valga la pena detenerse, aunque sería harto fácil, a ilustrar en términos parecidos a éstos todos los pretendidos entronques

[50] W. A. Kaufmann, *Nietzsche,* Princeton, 1950. [51] T. V, p. 130.

de Nietzsche con las viejas tradiciones progresivas. Bastará con citar, para poner fin a este punto, las palabras del propio Nietzsche sobre la relación existente entre su "nueva Ilustración", como él la llama, y la "vieja", pues —en contraste con sus hipócritas intérpretes imperialistas— pone de manifiesto sus ideas con una franqueza que no deja, ciertamente, nada que desear. He aquí sus propias palabras: "La nueva Ilustración —la vieja era, a tono con el sentido de la horda democrática: la igualación de todos. La nueva pretende mostrar el camino a las naturalezas dominantes, por cuanto que a éstas (como al Estado) *les está permitido todo,* para lo que la horda no es libre." [52]

Muy al contrario de lo que entienden aquellos intérpretes de Nietzsche que se empeñan en acercarlo a la Ilustración, su verdadera posición —tras el breve episodio de una relativa aproximación, durante el "período democrático" ya analizado por nosotros— es la de la más enconada lucha contra los epígonos de la Ilustración, contra los Mill, los Guyau, etc. Lucha en la que se expresa el desarrollo contradictorio que va implícito en el período de decadencia de la ideología burguesa. La Ilustración, llevada de la ilusión de instaurar el reino de la razón, había combatido a la teología y al irracionalismo de las tradiciones feudales. El triunfo de la burguesía en la gran Revolución francesa vino a realizar estos ideales, pero, al hacerlo, resultó, como no podía ser menos, según dice Engels,[53] que el reino de la razón se revelaba como el reino idealizado de la burguesía, con todas sus insolubles contradicciones. Dice Marx certeramente, refiriéndose a las diferencias entre Helvetius y Bentham: "Éste se limita a copiar sin pizca de ingenio lo que Helvetius y otros franceses del siglo XVIII habían dicho ingeniosamente." [54] Pero el contraste entre el ingenio y la falta de él no refleja, en este caso, simplemente, la diferencia entre el talento de Bentham y el de Helvetius, sino que responde, sobre todo, a dos fases distintas en la trayectoria del capitalismo y, por consiguiente, en la de la ideología burguesa. Helvetius podía ser ingenioso, porque ponía alas a su pensamiento un odio visionario contra la podrida sociedad absolutista-feudal, contra el oscurantismo de la Iglesia y la religión y contra la hipocresía de las capas dominantes. Bentham, en cambio, no podía dar muestras de ingenio, porque defendía a todo trance el capitalismo ya victorioso, y sólo podía hacerlo pasando por alto los fenómenos más importantes de la sociedad o desfigurando bajo bellos colores su esencia real. Y, en los epígonos del epígono Bentham, en los positivistas Mill y Spencer, Comte y Guyau, al avanzar la decadencia de la burguesía, no podían por menos de acentuarse estas tendencias al adocenamiento y a la falta de ingenio. Y si Nietzsche pudo volver a ser

[52] T. XIV, p. 321.
[53] Engels, *op. cit.*, p. 453, trad. esp.
[54] Marx, *El Capital,* trad. esp., t. I, p. 514 *n.*

ingenioso fue porque, gracias a su método de la apologética indirecta, contaba, sobre todo en el campo de la cultura, con un amplio margen para proceder a una crítica despiadada. De la manera artística de ser de esta crítica nace su predilección estética por algunos pensadores de la ilustración, principalmente por los moralistas franceses. Pero esta inclinación literario-formal no debe encubrir la contraposición ideológica entre sus tendencias fundamentales. A veces, Nietzsche expresa estos antagonismos con toda franqueza, cuando —ya incluso en el período de su obra *Humano, demasiado humano*— descubre, por ejemplo, en la crítica moral de La Rochefoucauld un aliado del cristianismo.[55]

El punto de enlace entre la ética de Nietzsche y la de la Ilustración, los moralistas franceses, etc., estriba en que todos ellos ven en el egoísmo del individuo "capitalista" el fenómeno básico de la vida social. Pero el desarrollo histórico de la lucha de clases se encarga de aportar en los distintos períodos de actuación de estos pensadores diferencias cualitativas de contenido y hasta antagonismos de orientación y valoración.

Como ideólogos progresivos del período de preparación de la revolución democrático-burguesa, los pensadores de la Ilustración tenían necesariamente que idealizar la sociedad burguesa y, en primer término, la función social del egoísmo. Sin conocer en su mayor parte la economía clásica inglesa, y hasta, muchas veces, antes incluso de que ésta surgiera, expresan en su ética la fundamental tesis económica de Adam Smith según la cual la conducta económicamente egoísta del individuo es el principal vehículo para el desarrollo de las fuerzas productivas y conduce necesariamente, en última instancia, a la armonía de los intereses globales de la sociedad. (No podemos señalar aquí, ni siquiera en esbozo, las complicadas contradicciones a que conduce, en los grandes representantes de la Ilustración, la "teoría de la utilidad" establecida sobre estas bases, la moral del "egoísmo razonable", etc.) Es claro, sin embargo, que, al estrellarse la teoría smithiana de la armonía contra los hechos del propio capitalismo, sólo podía mantenerse en pie, en la economía, bajo la forma de economía vulgar (a partir de Say), y en la ética y la sociología solamente bajo la forma de la apologética directa del capitalismo (desde Bentham). La falta de ingenio y el eclecticismo de los positivistas se manifiestan también, entre otras cosas, en que estos pensadores son incapaces de adoptar una posición clara y unívoca ante el problema del egoísmo. Su posición es la de una mescolanza que todo lo emborrona y confunde. Ahora bien, cuando Nietzsche, como representante de la apologética indirecta, aborda de nuevo el problema de la afirmación del egoísmo —tendencia que, como veremos, desempeña ya importante papel en su juventud, en la actualización mitificadora del "agon", de la "Eris

[55] T. XI, p. 34.

buena"—, no se trata ya, en él, de idealizar la naciente sociedad burguesa, todavía progresiva y hasta revolucionaria, sino, por el contrario, de idealizar aquellas tendencias egoístas de la burguesía ya en declive que se desplegaban en el período de su actuación y que habrían de cobrar una difusión real y general en el período del imperialismo: es decir, del egoísmo de una clase condenada por la historia a perecer y que, en su lucha desesperada contra su enterrador, contra el proletariado, movilizaba todos los instintos bárbaros soterrados en el hombre y cifraba en ellos su "ética".

Es sabido que Nietzsche, en su llamado período volteriano, mantuvo estrecha amistad durante breve tiempo con un epígono positivista de la moral de la Ilustración, con Paul Rée, y hasta llegó a dejarse influir por él, pasajeramente. Para los efectos de nuestro problema, son muy interesantes, por tanto, los motivos de su ruptura, de su ajuste crítico de cuentas con este pensador. El propio Nietzsche se encarga de puntualizarlos con inequívoca claridad: "Yo combato —nos dice— la idea de que el egoísmo sea nocivo y perjudicial y me propongo tranquilizar la conciencia de los egoístas." [56]

En su período de madurez, Nietzsche se propone como tarea fundamental construir y desarrollar la ética (la psicología y —según Nietzsche— también la fisiología) de este nuevo egoísmo. En sus proyectos de continuación del *Zaratustra* establece tal vez el programa más franco y sincero de este trabajo, partiendo para ello, muy significativamente, de su definición, ya citada por nosotros, de la "nueva Ilustración": "Nada es verdad, todo es lícito." Zaratustra: "Os eximo de todo, de Dios y del deber, pero tenéis que aportar la *prueba máxima* de una acción noble. Pues *aquí* se abre el camino de los desalmados, ¡fijaos bien! La pugna por el poder, al final de la cual la horda será más horda y el tirano más tirano que nunca. ¡Nada de ligas secretas! Las *consecuencias* de vuestra doctrina causarán espantosos estragos y *harán perecer a un sinnúmero de gentes. ¡Probemos una vez con la verdad!* Tal vez la humanidad perezca en la prueba. ¡Qué le vamos a hacer!" [57]

Para llevar a cabo esta conmoción, esta "subverción de todos los valores", hacen falta nuevos hombres. La ética nietzscheana se encargará de seleccionarlos, de educarlos y disciplinarlos. Mas para ello hace falta, ante todo, liberar a los instintos. Nietzsche entiende que, hasta ahora, toda religión, toda filosofía, toda moral, etc., se asignaban como misión contrarrestar la liberación de los instintos, reprimirlos, hacerlos decaer, deformarlos. La obra liberadora comienza con su propia ética: "Toda moral *sana* está dominada por un instinto de vida... La moral *antinatural,* es decir, casi toda la moral profesada, venerada y predicada hasta ahora,

[56] T. XIII, p. 111. A continuación, viene una crítica de Guyau, *ibid.,* p. 112.
[57] T. XII, p. 410.

se vuelve, por el contrario, precisamente *en contra* de los instintos vitales, es una *condenación*, ya encubierta, ya franca y descarada, de estos instintos." [58]

Nietzsche se presenta aquí como incisivo crítico de la moral presente y pasada, no sólo de la teológico-cristiana, sino también de la filosófica, sobre todo de la kantiana. Considerada la cosa desde un punto de vista puramente formal, podría pensarse a primera vista y superficialmente que se propone apoyarse en las grandes concepciones morales anteriores, por ejemplo en la teoría de los afectos de Spinoza. Pero, tan pronto como examinamos de un modo concreto la tendencia y el contenido de sus propósitos, vemos que se trata de una apariencia engañosa. En Spinoza, la dialéctica de la autosuperación de los afectos implica la tendencia a estatuir el ideal de un hombre social armónico, humanístico y capaz de dominarse a sí mismo, superando lo puramente instintivo (y no sencillamente reprimiéndolo, como en Kant). En Nietzsche, nos encontramos realmente, por el contrario, como ya hemos visto y aún hemos de ver más en detalle, con la concepción de un desencadenamiento de los instintos: la burguesía en declive debe desencadenar todo lo que hay de malo y de bestial en el hombre, con el fin de contar con activistas para salvar su dominación.

De aquí la importancia tan grande que tiene para Nietzsche el reconocimiento del tipo criminoso. También en este punto existe en apariencia cierta afinidad con algunas tendencias que se manifiestan en la literatura del período ascensional de la burguesía (los bandidos del joven Schiller, el Michael Kohlhaas de Kleist, el Dubrowsky de Pushkin, los Vautrin de Balzac, etc.), pero con un contenido igualmente antitético. En el período ascensional de la burguesía, las injusticias de la sociedad absolutista-feudal empujaban a la delincuencia a hombres de un gran temple moral; y el análisis de sus delitos era un ataque dirigido contra aquella sociedad. El ataque existe también en Nietzsche, ciertamente. Pero la tónica consiste, ahora, en sostener que un determinado tipo humano deformado tiene que convertirse moralmente en un delincuente. Y lo que a Nietzsche le interesa es tranquilizar la conciencia del delincuente y superar de este modo su deformación, convirtiéndolo en parte integrante de la nueva *élite*. Así, en *El ocaso de los ídolos*, leemos: "El tipo del delincuente es el tipo del hombre fuerte situado en condiciones desfavorables, un hombre fuerte convertido en un enfermo. Le falta el salvajismo, cierta forma más libre y más peligrosa de la naturaleza y de la existencia en la que actúa *legítimamente* cuanto en el instinto del hombre fuerte es arma y defensa. Sus *virtudes* han sido proscritas por la sociedad; sus más vivos instintos, con los que ha venido al mundo, degeneran en seguida con los afectos agobiantes, con los sentimientos de la sospecha, el temor y el des-

[58] T. VIII, p. 88.

honor." [59] Y en la *Voluntad de poder* expresa luego claramente la necesaria trabazón orgánica entre la grandeza, tal como Nietzsche la concibe, y la delincuencia (es decir, la pertenencia al tipo del delincuente): "En nuestro mundo civilizado, casi sólo conocemos al delincuente degenerado, abrumado bajo la maldición y el desprecio de la sociedad, que desconfía de sí mismo y que, en la generalidad de los casos, empequeñece sus hazañas y reniega de ellas, el *tipo frustrado de delincuente;* y nos resistimos a creer *que todos los grandes hombres fueron delincuentes* (aunque de gran envergadura, y no en el sentido más deplorable de la palabra), que el delito es inseparable de la grandeza..." [60]

Se plantea y se resuelve ya claramente, aquí, el problema de la "salud" y la "enfermedad", que ocupa un lugar tan primordial en la filosofía del Nietzsche maduro. Y si complementamos los juicios anteriores con otro tomado de sus trabajos preparatorios para sus últimas obras, no lo hacemos por el afán de ser completos, pues con citas de éstas podrían llenarse abundantes páginas, sino porque muchos intérpretes de Nietzsche se afanan, precisamente en estos últimos tiempos, por atenuar y hasta por eliminar de sus obras todas sus tendencias al renacimiento de la barbarie, a la glorificación del terror blanco y a la afirmación moral de la crueldad y la bestialidad; leyendo a estos intérpretes, llega uno a tener, incluso, la sensación de que el concepto de la "bestia rubia", por ejemplo, no pasa de ser una metáfora inofensiva, perdida entre las refinadas elucubraciones de la crítica de la cultura. Frente a deformaciones como éstas, no hay más remedio que remitirse constantemente al propio Nietzsche, quien ante problemas de esta clase —y, en este sentido, hay que decir que es un pensador honrado, y no un hipócrita o un fariseo—, se expresa con una franqueza verdaderamente cínica. He aquí lo que dice, en el pasaje a que nos referimos: "Las bestias de presa y la selva virgen demuestran que la *maldad* puede ser muy sana y desarrollar maravillosamente el organismo. Si la bestia de presa se sintiera atormentada por los remordimientos interiores, hace ya mucho tiempo que habría decaído y degenerado. El perro (que tanto plañe y menea la cola) es una bestia de presa degenerada, y lo mismo el gato. Y sinnúmero de personas bondadosas y cohibidas revelan que la *bondad* lleva necesariamente *aparejada* una decadencia de las energías: las sensaciones del miedo *predominan* y pesan sobre el organismo." [61] Y el lenguaje biológico se halla, como hemos de ver, en plena consonancia con las tendencias filosóficas fundamentales del Nietzsche de la época de madurez, aunque no pasa de ser un lenguaje encaminado a servir de envoltura al mito, pues huelga decir que esa pretendida "maldad" de la bestia de presa es, sencillamente, el mito detrás del cual se oculta la glorificación imperialista de los peores instintos.

[59] *Ibid.*, p. 157. [60] T. XVI, pp. 184 *s.* [61] T. XIV, p. 82.

Todo ello entraña, sin duda alguna, la profesión abierta de fe de que es necesario renovar la barbarie como camino hacia la salvación de la humanidad. (El hecho de que, en sus obras juveniles, y a veces en las posteriores, hable también de la barbarie en sentido peyorativo, nada tiene que ver con este problema, ya que en tales expresiones quiere referirse al "filisteísmo de la cultura", al filisteísmo en general, etc.) En aquellos mismos trabajos preparatorios de que tomábamos la anterior cita, dice Nietzsche que "estamos, hoy, cansados ya de tanta civilización".[62] Claro está que esto, a los ojos de Nietzsche, sería sencillamente un caos, un estado de decadencia. Pero, es interesante observar cómo va aumentando su optimismo, a su manera, con vistas al futuro. ¿Cómo salir de este caos? También a esta pregunta da Nietzsche una respuesta inequívocamente clara: la era de la "gran política", de las guerras y las revoluciones, obligará a la humanidad (es decir, a la clase dominante) a virar en redondo, y las características decisivas de este saludable cambio de rumbo, de esta superación de la decadencia, se manifiestan precisamente como el renacimiento de la barbarie. Y ya en el apartado anterior hemos tenido ocasión de citar algunas importantes manifestaciones de Nietzsche en torno a este problema.

Para los admiradores del Nietzsche "refinado", no resulta difícil resolver la dificultad que implica el compaginar esta afirmación de la barbarie con su crítica de la cultura, no pocas veces refinada y sutil. En primer lugar, porque esta conjunción del refinamiento y la brutalidad no es, ni mucho menos, una particularidad personal de Nietzsche que haga falta explicar psicológicamente, sino una característica general, anímico-moral, de la decadencia imperialista. En otros lugares, hemos tenido ya ocasión de poner de manifiesto en un pensador todavía mucho más refinado como Rilke la cohesión de estos criterios contradictorios.[63] Y, en segundo lugar, el propio Nietzsche nos ofrece, en la *Genealogía de la moral* una excelente descripción de su tipo predilecto, que no sólo pone al descubierto, como los pasajes anteriormente citados, la psicología y la moral de este tipo de hombre, sino que, al mismo tiempo, derrama una diáfana luz sobre el fondo de clase en esta dualidad y unidad antagónicas. En la descripción a que nos referimos, investiga Nietzsche los términos antagónicos morales: la contraposición elegante entre lo bueno y lo malo o los conceptos del bien y el mal dictados por el resentimiento plebeyo, y contesta con las siguientes palabras a la pregunta de cómo ha nacido el último concepto ético mencionado:

"Es *precisamente*, para contestar con todo rigor, lo 'bueno' de la otra

[62] *Ibid.*, pp. 207 *s.*

[63] Cfr. mis libros, *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, ed. Aufbau, Berlín, 1952, pp. 31 *s.*, y *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, ed. Aufbau, Berlín, 1953, pp. 115 *ss.*

moral, de la moral del hombre distinguido, del poderoso, del dominador, sólo que trastrocado y vuelto del revés, visto a la inversa por el ojo venenoso del resentimiento. Y, a este propósito, queremos negar, por lo menos, una cosa: quien sólo ve en aquellos hombres 'buenos' los enemigos, no conoce más que *enemigos malignos*, y los mismos hombres mantenidos a raya por la moral, la admiración, la costumbre y la gratitud, y más todavía por la vigilancia mutua, por el recelo *inter pares*, y que, por otra parte, demuestran ser, los unos para con los otros, tan inventivos en sus miramientos, su capacidad para dominarse a sí mismos, su ternura, su lealtad, su amistad y su orgullo, al exterior, allí donde comienza lo extraño, *los* extraños, no son mejores que las bestias de presa sin el menor freno. Aquí, se sienten libres de toda coacción social, se resarcen, en el salvajismo, de la tensión en que han vivido bajo el largo encierro y el largo apaciguamiento, en la paz de la comunidad; *reinciden* en la inocencia de su conciencia de bestias de presa, como monstruos retozones, que salen tal vez de una sucesión de asesinatos, incendios, tormentos y violaciones con una alegría y un equilibrio de espíritu como si no hubiesen cometido más que una travesura de estudiantes, convencidos de que, por fin, han dado de nuevo a los poetas algo que cantar y que ensalzar. En la base de todas estas razas distinguidas no se puede por menos de ver la bestia de presa, la espléndida *bestia rubia*, ávida de botín y de victoria... Las razas distinguidas son las que han dejado tras sí el concepto de 'bárbaro' en todos los rastros de los sitios por donde han pasado; y todavía de sus culturas más altas trascienden la conciencia y el orgullo de ello." [64]

Por tanto, en el seno de la clase dominante refinamiento estético, moral y cultural; frente a "lo extraño", es decir, frente a los oprimidos, y frente a los que se trata de oprimir, brutalidad, crueldad y barbarie. Como se ve, el entusiasmo que el joven Nietzsche sentía por la esclavitud antigua sigue siendo un motivo constante —y constantemente acentuado— de su filosofía. Cierto es que ello introduce un elemento romántico en su anticipo "profético" del futuro imperialista. El arquetipo nietzscheano —digamos el esclavista y refinado hombre de la cultura de Pericles— se compagina muy mal con los Hitler y los Goering, los MacCarthy y los Ridgway. El desconocimiento de las diferencias económico-sociales entre dos épocas conduce necesariamente —aun prescindiendo de los designios apologéticos— a este idealismo romántico. Si Nietzsche se dejaba llevar, en este punto, por la ensoñación romántica no es, ciertamente, por pura coincidencia. Se trata, en rigor, del problema fundamental de su filosofía. No cabe duda de que la preocupación por la cultura es, en Nietzsche, algo más que un señuelo para atraer a la decadente intelectualidad; esta preocupación ocupó siempre un lugar central en su vida, en sus sentimientos

64 T. VII, pp. 321 *s.*

y en su modo de pensar: cuando Nietzsche lucha contra la decadencia cultural y trata de preparar el terreno para el auge del futuro, no debemos dudar de que es subjetivamente sincero, aunque se coloque en el punto de vista de una posición de clase extraordinariamente reaccionaria. Y, visto así, adquiere una tónica peculiar el sueño romántico de una capa de dominadores altamente desarrollada en el aspecto cultural y que, al mismo tiempo, represente la barbarie reconocida como necesaria. Precisamente la sinceridad subjetiva de esta falsa misión profética constituye una importante fuente de la influencia fascinante que Nietzsche llega a ejercer sobre la intelectualidad parasitaria del período imperialista: con su ayuda, podía ésta ocultar tras la máscara de la "preocupación por la cultura" su cobardía, su adaptación a las más repugnantes formas del imperialismo, su miedo zoológico a la revolución proletaria.

Pero no es sólo esto, sino algo todavía más importante, lo que indica que nos hallamos realmente aquí en el mismo centro de la filosofía nietzscheana. La interpretación superficial ha querido ver en su "superhombre" un desarrollo biológico superior del ser humano, interpretación que no deja de tener, ciertamente, algunos puntos de apoyo en el *Zaratustra.* Pero en el *Anticristo* desmiente Nietzsche rotundamente semejante concepción: "El problema que con esto planteo (—el hombre es un *fin*—) no es precisamente el de saber qué debe sustituir al hombre en la sucesión de los seres, sino qué tipo de hombre se debe *incubar,* se debe querer, como el más valioso, el más vital y el más seguro de su porvenir. Este tipo superior de hombre se ha dado ya con frecuencia, pero sólo a la ventura y, como excepción, nunca como un resultado querido."[65] Lo que quiere decir que el "superhombre" no es ni más ni menos que aquellos "señores de la tierra", aquella "bestia rubia", cuya moral bárbara acabamos de analizar. Nietzsche indica aquí, inequívocamente, que este tipo siempre ha existido de un modo aislado; de lo que se trata es de situar conscientemente su incubación en el centro mismo de la voluntad social de la clase dominante.

Con esta construcción, Nietzsche se anticipa lo más concretamente posible tanto al hitlerofascismo como a la ideología moral del "siglo norteamericano". Y que la barbarie y la bestialidad forman parte de la esencia más íntima de este "superhombre" lo declara Nietzsche, con claridad no menos inequívoca, en la *Voluntad de poder:* "El hombre es el *monstruo animal* y la *superbestia;* el hombre superior es el monstruo humano y el superhombre: ambas cosas se compaginan. Al crecer el hombre en magnitud y en altura, crece también hacia lo profundo y lo espantoso: no es posible querer lo uno rechazando lo otro; o, mejor dicho, cuanto más a fondo se quiera lo uno, más concienzudamente se logra también lo otro."[66]

[65] T. VIII, p. 218.

[66] T. XVI, p. 377.

Lo que aquí ofrece Nietzsche es una ética para la belicosa burguesía y la intelectualidad burguesa del imperialismo. Y también en este punto es la suya una posición histórica peculiar. Como es natural, una ética de la lucha de clases existió en la ideología burguesa —en un plano subjetivo-social— desde el primer momento. Pero, en el período de la lucha contra el absolutismo feudal, esta ética tenía aún un carácter general-humano, un carácter humanitario general. Era, por tanto, gracias a esta tendencia fundamental, una ética progresiva en cuanto a su orientación central, y esta generalización abstracta —que, en realidad, deformaba con frecuencia los problemas— tenía también su razón social de ser, puesto que era un reflejo de las relaciones reales de clase, aunque no se elevara nunca a una conciencia certera. De una parte, porque la burguesía era realmente, en este período, la que acaudillaba a todas las clases en lucha contra las supervivencias feudales, contra el absolutismo, razón por la cual podía, con ciertos títulos de legitimidad, identificar sus propios intereses de clase con los del desarrollo social en su conjunto. Claro está que esto sólo es cierto en una medida relativa, pues las luchas entre las varias tendencias mantenidas, por ejemplo, en el seno de la Ilustración revelan claramente que el proceso de diferenciación dentro del "tercer estado" comenzó ya, por lo menos ideológicamente, antes de la Revolución francesa, aunque —cosa característica en cuanto a esta situación social— cada una de estas tendencias de por sí (Holbach, Helvecio, Diderot, Rousseau) se arrogase la representación del interés general de la sociedad. Y, por otra parte, aquellos ideólogos que eran los portavoces de los intereses capitalistas en su conjunto (como Ricardo y los moralistas, por ejemplo un Mandeville o un Ferguson), podían también manifestarse con cierto patetismo subjetivamente sincero y relativamente legítimo en pro de esta generalidad, que identificaban, asimismo, con la sociedad, y en contra de las aspiraciones particulares de los distintos capitalistas o de algunas aisladas del capitalismo.

Esta relativa legitimidad y el patetismo subjetivamente sentido que la expresaba, cesan en el siglo XIX. Es cierto que los ideólogos del capitalismo siguen hablando en voz cada vez más alta de los intereses generales de la sociedad y de los principios generales del progreso y del humanismo, pero sus palabras cobran un sentido cada vez más apolegético, se vuelven cada vez más hipócritas, se ven obligados a silenciar cada vez más los hechos reales de la vida social y sus contradicciones inmanentes, a desdibujarlos y a falsearlos. De estas exposiciones desaparece, sobre todo, la contraposición antagónica entre los intereses de clase de la burguesía y el proletariado, y desaparece, además, exactamente, a medida que la realidad objetiva va colocándola más y más en el centro mismo de los hechos sociales.

La ética nietzscheana, aquí esbozada en sus rasgos generales, encierra

el significado histórico de ser exclusivamente una ética de la clase dominante, opresora y explotadora, cuyo contenido y cuyo método se hallan determinados por esta posición manifiesta de lucha. Se concreta aquí, en el campo de la ética, el desarrollo ulterior de la apologética indirecta por Nietzsche. Y, desde este punto de vista, deben destacarse especialmente dos aspectos. El primero es que Nietzsche abraza también, aquí, la defensa del capitalismo desde el punto de vista de la apología de sus "lados malos". Mientras que sus contemporáneos apologético-vulgares ponen en primer plano la idealización del hombre capitalista y se esfuerzan por esfumar todos sus lados sombríos, todas las contradicciones del capitalismo, Nietzsche coloca en el centro mismo de sus consideraciones precisamente la problemática de la sociedad capitalista, cuanto éste tiene de malo. También él idealiza, por supuesto; pero, con su crítica irónica y su *pathos* poetizante destaca cabalmente lo que hay en el hombre capitalista de egoísta, de bárbaro y de bestial, como cualidades características del tipo al que moralmente debe aspirarse, si se quiere salvar la humanidad (es decir, el capitalismo). Por consiguiente, también Nietzsche habla de los intereses de la humanidad, identificando a éste con el régimen capitalista.

Sin embargo —y éste es el segundo aspecto que conviene recalcar—, Nietzsche no trata en modo alguno, como los neokantianos, los positivistas, etc., de fundamentar una ética valedera para todos los hombres. Por el contrario, su ética es sólo, expresa y conscientemente, para la clase dominante: junto a ella y por debajo de ella, hay otra moral cualitativamente distinta, la de los oprimidos, que Nietzsche niega y combate apasionadamente. Y la lucha entre estos dos sistemas morales, que aunque cambien según las circunstancias históricas son, en esencia, los dos tipos eternos de la moral, determina, según Nietzsche, todos los problemas medulares de la historia. Con ello, la ética nietzscheana reconoce, en cierto modo y a su manera, el hecho de la lucha de clases, de nuevo en franca oposición con la apologética directa, que trata de borrarlo discursivamente del mundo o, por lo menos, de paliarlo moralmente con el arma de una ética igual para todos los hombres y dotada de vigencia eterna. Nietzsche no quiere saber tampoco nada de esta atenuación; su crítica del presente va también dirigida contra el hecho de que la democracia embote demasiado la lucha entre los señores y la plebe, de que la moral señorial haga demasiadas concesiones a la moral de los esclavos. Por tanto, en la lucha contra el socialismo como el gran enemigo, Nietzsche llega hasta cierto punto a reconocer la realidad de la lucha de clases como el fundamento del carácter y los cambios de toda moral.

Lo cual no significa, ciertamente, ni mucho menos, que tenga ideas más o menos claras acerca de las clases y de la lucha de clases. Nada de

eso: la lucha de clases se convierte, en Nietzsche, en la lucha entre las razas superiores y las inferiores. Formulación que, por sí sola, apunta ya, naturalmente, hacia la fascización de la ideología burguesa. Ahora bien, cuantos se empeñan en absolver a Nietzsche de sus entronques con Hitler se aferran a la afirmación de que su concepto de raza es *totalmente* distinto del de Gobineau-Chamberlain-Rosenberg. Y es cierto que existe entre ambos una diferencia no desdeñable: aunque también Nietzsche fundamente "biológicamente" sus categorías sociales; aunque también su ética parta de la desigualdad supuestamente radical y eterna entre los hombres y trate de demostrala; aunque, por tanto, coincidan fundamentalmente, en sus consecuencias morales y sociales, la teoría racial de Nietzsche y la de Gobineau, existe, por lo menos, entre una y otra, la diferencia de que Nietzsche no hace el menor hincapié en la supremacía de la raza "aria", de que habla en términos generales y míticos, sin reconocer otros criterios que los de carácter moral-social ni, consecuente con ello, otras razas que la de los señores y la de los esclavos. En este sentido, podemos, pues, decir que es más bien un precursor de Spengler que de Rosenberg.[67]

Sin embargo, el acentuar esta diferencia no es, hoy, más que un medio empleado para "desnazificar" a Nietzsche. Ya hemos visto que de su teoría de la raza saca éste las mismas consecuencias bárbaro-imperialistas que Rosenberg de la de Chamberlain, lo que quiere decir que no media entre uno y otro más diferencia que la que puede haber —para citar las palabras de Lenin— entre un diablo rojo y otro amarillo. A lo cual hay que añadir que el oscurecimiento y la tergiversación de la sociología en el período imperialista siguió precisamente el camino de la teoría racista (raza en vez de clase) y también ante este problema nos encontramos en Nietzsche con el mismo irracionalismo oscurantista que en un Gobineau o en un Chamberlain.

La ética nietzscheana se distingue también de la de los epígonos del idealismo y el positivismo en que aquél plantea siempre los problemas individuales inseparablemente entrelazados con los sociales; en Nietzsche, jamás se presentan problemas como el de la legalidad y la moralidad, que en el neokantismo, por ejemplo, desempeñan un papel decisivo. Claro está que no se trata, ni mucho menos de que Nietzsche derive realmente la moral individual de los criterios sociales concretos, sino de un engarce intuitivo-irracionalista de problemas psicológico-morales de un individualismo extremo con una sociedad y una historia convertidas en mito. Pero precisamente esta exposición de la filosofía de Nietzsche, presentada bajo una forma arbitrariamente ingeniosa y que por su contenido sirve a los intereses permanentes del capitalismo monopolistas más reaccionario, constituye una de las razones más importantes de su sostenida influencia

[67] *Ibid.*, pp. 305 *s.*

en el período imperialista. El neokantismo (y también el neohegelianismo) tienden demasiado a derivar sus problemas del período de la "seguridad" y aspiran demasiado abiertamente a un capitalismo consolidado, para que puedan prestarle servicios realmente útiles a la burguesía reaccionaria en los grandes virajes de la crisis mundial y la revolución mundial. Por otra parte, las corrientes intelectuales decadentes en muchos aspectos afines a Nietzsche y, con frecuencia, más o menos influidas por él (la *action gratuite* de Gide, el existencialismo, etc.), parten demasiado exclusivista y unilateralmente de las necesidades ideológicas de la burguesía individualista, parasitaria. Expresan, cierto es, un nihilismo semejante al de Nietzsche, aunque ya en una etapa más alta de desintegración interior, pero son, en su modo de plantear y de resolver el problema, mucho más estrechas y particulares que éste. Se prestan más bien para una filosofía de la "tercera vía" que para la de la vanguardia de la reacción. Y es precisamente la unidad del individualismo ingeniosamente decadente con la socialidad imperialista reaccionaria, que hasta ahora hemos venido describiendo, unidad rica en tensiones y paradojas, la que ha determinado la duración de la influencia de Nietzsche en el período imperialista, permitiéndole sobrevivir a las diferencias particulares.

Y, por razones semejantes, ha prevalecido la influencia de Nietzsche sobre la de los reaccionarios no menos categóricos que él, pero que manejaban métodos más directos (por ejemplo, la de los pangermanistas, reaccionarios del tipo de Treitschke). Éstos partían del tipo del filisteo "normal"; Nietzsche, en cambio, del de el intelectual decadente. La descomposición moral del burgués y del pequeño burgués, cada vez más acentuada a medida que se iban desarrollando la economía y la política imperialistas, se encargó de confirmar la "profética" previsión de la ética nietzscheana. Y su influencia tan duradera no deja de guardar relación, y no último lugar, con el hecho de que este pensador salga en gran medida al paso de las necesidades ideológicas de la decadencia, de que plantee problemas tomados de su círculo de intereses y los resuelva en un sentido conveniente para ellos y, sobre todo, de que afirme y propicie sus instintos decadentes, con la pretensión de que es éste, precisamente, el camino para salir de la decadencia. Por tanto, la "dialéctica" de Nietzsche consiste también en este punto en afirmar y negar al mismo tiempo la decadencia y en poner el resultado de este proceso al servicio de la reacción militante. Nietzsche, por su parte, afirma esta "dialéctica"; leamos lo que dice en el *Anticristo:* "Dando por supuesto, naturalmente, que soy un decadente, soy también todo lo contrario." [68]

Este todo lo contrario es aquella época de la barbarie que hemos descrito más arriba. Y Nietzsche invierte resueltamente todo el problema

[68] T. XV, p. 11.

de la decadencia cuando dice, tratando de determinar su característica esencial más importante: "Nos han amargado el egoísmo." [69] El predominio de las tendencias egoístas individualistas sobre las sociales constituye precisamente uno de los rasgos esenciales más importantes de la decadencia. Ahora bien, Nietzsche cree poder "curar" al hombre decadente, es decir, llevarle a una incondicional afirmación de sí mismo, sin alterar para nada, en el fondo, la estructura psicológico-moral, y tranquilizar su conciencia, sugiriéndoles que, lejos de ser demasiado egoísta, es, por el contrario, menos de lo que debiera, que debe ser —con la conciencia tranquila— más egoísta todavía de lo que es.

Se trasluce claramente aquí, además, aquel "encargo social" de que hablábamos al principio, el encargo de desviar del socialismo a los intelectuales descontentos del presente, para echarlos en manos de la reacción extrema: el socialismo requiere, en efecto, una transformación tanto exterior como interior del hombre (ruptura con la propia clase y cambio de la actitud subjetiva), mientras que para sobreponerse a la decadencia, a la manera como preconiza Nietzsche, no hace falta cambiar para nada de rumbo: se sigue siendo el que se era (con menos inhibiciones y con la conciencia más tranquila) y se tiene, además, la conciencia de ser mucho más revolucionario que los socialistas. Y a esto hay que añadir el carácter histórico-social de las respuestas contenidas en la ética nietzscheana. Nietzsche se da cuenta, muy certeramente, de cuál es el signo principal en que se manifiesta la decadencia: "¿Qué significa el nihilismo? *La desvalorización de las verdades supremas.* Desaparecen la meta y la respuesta al ¿por qué?" [70] Y, en este punto, son precisamente el "superhombre", los "señores de la tierra", etc., quienes dan al intelectual decadente del período imperialista la perspectiva necesaria, de que hasta ahora carecían.

Creemos que bastará con estos pocos ejemplos para esclarecer la metodología de Nietzsche en lo que se refiere a su actitud ante la intelectualidad, uno de los fundamentos más importantes de su duradera influencia; podríamos seguir acumulando los ejemplos a voluntad, pero no conseguiríamos añadir con ello nada fundamentalmente nuevo, en el servicio activo a la reacción imperialista más extrema (al hitlerismo) se "supera" y "sanea" la decadencia, sin laborar para nada sobre sí misma, sin hacer otra cosa que desencadenar sus peores instintos, hasta entonces totalmente reprimidos o reprimidos a medias.

[69] *Ibid.*, p. 147. [70] *Ibid.*, p. 145.

IV

Sólo partiendo de su ética podemos comprender la posición mantenida por Nietzsche ante los llamados "problemas últimos" de la filosofía, ante la fe en Dios o el ateísmo. Como es bien sabido, Nietzsche profesa apasionadamente el ateísmo y combate, no menos apasionadamente, toda religión, y principalmente el cristianismo. Esta actitud suya contribuyó de un modo muy importante a su influencia entre la intelectualidad, grandes sectores de la cual van desentendiéndose cada vez más abiertamente de las viejas religiones.

Sin embargo, como ya veíamos al estudiar a Schopenhauer, el movimiento que así nace toma rumbos completamente distintos los unos de los otros. De una parte, el del ateísmo realmente materialista, basado principalmente en el desarrollo de las ciencias naturales. Esta corriente encuentra, de momento, un fuerte impulso gracias a la teoría darwinista (E. Haeckel), pero su incapacidad para explicar desde el punto de vista materialista los fenómenos sociales (y, por tanto, los morales, los políticos, etc.), revela sus grandes fallas; incapaz de ver más allá del estrecho horizonte burgués, oscila casi siempre, sin base, ante estos problemas, entre el pesimismo y la apologética. No hay ni qué hablar de una amplia difusión del materialismo dialéctico e histórico entre la burguesía, pues hasta en los partidos obreros —con excepción de Rusia— se vio constantemente bastardeado, durante el período imperialista, por el revisionismo filosófico. Y, de otra parte, se refuerza constantemente el "ateísmo religioso". La función de estas corrientes del pensamiento no es otra que la de satisfacer las necesidades religiosas de las capas de la sociedad que han roto con las religiones positivas, adoptando para ello la forma de una polémica muy violenta a veces contra éstas, lo que da a sus sostenedores la apariencia de una actitud "independiente", "no conformista" y hasta "revolucionaria", pero manteniendo al mismo tiempo ese espíritu de religiosidad que tan importante es para la existencia de la sociedad capitalista. El "ateísmo religioso" es, por tanto, una forma o manifestación más de la apologética indirecta.

Nietzsche adopta ante esta trayectoria una actitud especial y lleva el ateísmo religioso hasta mucho más allá de la fase schopenhaueriana. Esto se revela, ante todo, desde el punto de vista negativo, en el hecho de que convierta la fundamentación de su ateísmo en un mito, más marcadamente todavía que Schopenhauer con su budismo, de que se desentienda todavía más abiertamente que éste de todo entronque con las ciencias naturales y se enfrente al ateísmo "vulgar" (es decir, al ateísmo materialista y basado en la ciencia de la naturaleza) de un modo aún más señalado y más consciente. Un famoso pasaje de *La gaya ciencia* dice

que Dios ha muerto, asesinado por los hombres.[71] Lo que vale tanto como afirmar que alguna vez hubo un Dios, pero que ha dejado de existir. Se sostiene, pues, expresamente, que el ateísmo no el resultado de la incompatibilidad de nuestra imagen del universo, científicamente adquirida, con la idea de Dios (en este caso, el conocimiento nuevamente adquirido obraría también retroactivamente sobre el pasado), sino, por el contrario, que el modo moral de comportarse del hombre en nuestro tiempo excluye la existencia de Dios, que hasta ahora se compaginaba bien con él e incluso encontraba en esta idea un puntal, con lo que Nietzsche quiere referirse, por supuesto, a la larga vigencia de la moral de los esclavos (que era el cristianismo). Como vemos, el ateísmo nietzscheano tiende manifiestamente a fundarse sólo sobre la ética, que en Nietzsche es, al mismo tiempo, como hemos visto, la filosofía de la historia y de la sociedad. Y este pensamiento cobra en él, a veces, una expresión perfectamente clara: "La *refutación* de Dios: en rigor, sólo se refuta el Dios *moral.*" [72]

En esta concepción se advierten, evidentemente, las huellas de Feuerbach. Sin embargo, los antagonismos entre uno y otro pensador pesan mucho más que las afinidades. El materialista Feuerbach deriva causalmente la idea de Dios (y Dios no es nunca, para él, más que una representación humana) del ser real del hombre. Para Nietzsche, por el contrario, sólo se estatuye una interdependencia incancelable entre determinados modos morales de comportarse los hombres y sus dioses; si estos dioses existen independientemente de las representaciones de los hombres o son simplemente condensaciones, proyecciones de éstas es algo que permanece en la sombra, como corresponde a la esencia del método nietzscheano, a su mitomanía. Cierto es que estos hilos de engarce no se limitan a una simple existencia concreta, que Nietzsche no explica. Nietzsche toma de Feuerbach el lado más endeble, más ideológico, de su filosofía, la concepción que ve en los cambios operados en las ideas religiosas de los hombres la parte más importante, decisiva, de la historia. Y claro está que también en este punto media entre ambos una importante diferencia, pues mientras que para Feuerbach la relación entre el hombre y Dios, aunque brote de la vida misma, es, sin embargo, por su carácter, un producto del pensamiento, de la contemplación, para Nietzsche el factor esencial y determinante de esta relación debe buscarse en la conducta social de los hombres, en su moral.

Nuestras anteriores y detalladas consideraciones en torno a la ética nietzscheana han demostrado que este pensador enlaza el ateísmo —es Zaratustra quien arrebata Dios a los hombres— a la nueva ética del "todo es lícito". El matar a Dios no es más que uno de los medios para liberar al hombre de las inhibiciones inculcadas en él desde hace miles de años,

[71] T. V, pp. 163 *ss.*

[72] T. XIII, p. 75.

para hacer del hombre aquel inmoralista llamado a convertirse en la capa tiránicamente dominadora del futuro, frente a la horda.

Cuando, de vez en cuando, resuena en Nietzsche el motivo del "retorno a la naturaleza", inmediatamente subraya su oposición con respecto a Rousseau. Para Nietzsche, sólo en un caso puede representar esto algo dotado de sentido: "La naturaleza; es decir, atraverse a ser inmorales como ella lo es." [73] Y, asimismo, sería falso querer parangonar estos pasajes nietzscheanos con el estado de naturaleza de Hobbes: para éste se trata del punto de partida de la evolución humana, de un "¿de dónde?"; para Nietzsche, por el contrario, de la meta que ha de alcanzarse, de un "¿hacia dónde?"

También en este punto se destaca, pues, claramente la contraposición que media entre Nietzsche y la Ilustración, a la que algunos intérpretes pretenden asimilarlo, apoyándose precisamente en su ateísmo. Los pensadores de la Ilustración trataban de poner de relieve que la fe en Dios no podía representar ninguna clase de acicate moral para la humanidad, que en una sociedad de ateos los postulados morales funcionarían exactamente lo mismo que en otra tutelada por Dios (Bayle). Nietzsche se propone demostrar, por el contrario, que la abolición de la idea de Dios (la muerte de Dios) traería consigo un renacimiento moral, tal como lo entiende, según ha sido expuesto más arriba. Por tanto, e independientemente del restante antagonismo que media entre la ética de la "vieja" y la de la "nueva Ilustración", acerca del cual conocemos ya también la opinión de Nietzsche, nos encontramos también aquí con una contraposición con respecto a la función de la religión en el terreno de la moral social. La "vieja" Ilustración consideraba la idea religiosa indiferente en cuanto a la moral, la conducta, las intenciones, etc., del hombre, las cuales se hallaban suficientemente determinadas, en realidad, en parte por la sociedad y en parte por la razón. Nietzsche, por el contrario —dando quince y raya, en este punto, a todas las fallas de Feuerbach en cuanto a su idealismo en el terreno de la filosofía de la historia—, considera el rumbo hacia el ateísmo como un viraje decisivo para la moral. (Digamos entre paréntesis que, en este aspecto, la concepción nietzscheana del mundo tiene estrechos puntos de contacto con determinadas tendencias de Dostoyevski; no sé si, aparte de las *Memorias de la casa de los muertos*, Nietzsche llegaría a conocer otras obras del novelista ruso, pero cuanto menos conociera en su conjunto la obra de Dostoyevski más sorprendente resulta el paralelismo entre ambos, en lo tocante al ateísmo religioso y a la moral.)

Debe destacarse este carácter idealista-subjetivo extremo del ateísmo de Nietzsche, entre otras razones, porque su actitud constante e influyente, ante los problemas más importantes de la filosofía, es la de un adversario

[73] T. XV, p. 228.

del idealismo. Más adelante, cuando estudiemos la estrecha afinidad de su teoría del conocimiento con la de Mach y Avenarius, veremos que Nietzsche, al igual que éstos, procuraba envolver su lucha fundamental contra el materialismo en aparentes y apasionados ataques antiidealistas, esforzándose siempre por alimentar la apariencia de que su filosofía representaba algo nuevo, algo así como un "tercer término" tanto frente al idealismo como frente al materialismo. En estas condiciones, consideramos necesario señalar el sorprendente paralelismo que se advierte también en cuanto al problema de Dios entre Nietzsche y el machismo.

En Nietzsche observamos la misma tendencia que se manifiesta, por ejemplo, entre los machistas rusos (Lunatcharski y otros), encaminada a interpretar el ateísmo religioso en el sentido de la búsqueda de un "nuevo Dios", de una construcción de Dios, sacando de la muerte nietzscheana de Dios la consecuencia de su posible resurrección bajo una nueva forma. Su posición es también en este punto contradictoria y ambigua. De una parte, leemos en sus apuntes para el *Zaratustra:* "Lo llamais la autocreación de Dios, pero no es más que su muda: Dios muda de piel moral. Y pronto volvereis a verle, situado más allá del bien y del mal." [74] Y más tarde, en la *Voluntad de poder:* "Digámoslo una vez más: ¡cuántos y cuántos dioses nuevos son todavía posibles!" No cabe duda de que Nietzsche expresa aquí, en nombre de Zaratustra, sus propias dudas personales: es —nos dice— "simplemente un viejo ateo, que no cree ni en los viejos dioses ni en otros nuevos". Pero, pone fin a este razonamiento con las siguientes palabras: "El tipo de Dios calcado sobre el tipo de los espíritus creadores de los 'grandes hombres'." [75] Observaciones que ya de por sí revelan claramente toda la naturaleza esencial y la posición histórica del ateísmo nietzscheano. Sin embargo, y, por otra parte, advertimos que, en sus últimas obras, el reverso discursivo del cristianismo y del crucificado no es el universo libre de todo Dios, no es el ateísmo o, por lo menos, no es *solamente* éste, sino también, como veremos en detalle más adelante, el nuevo Dios, Dionisos.

Vemos, pues, que este ateísmo tan "radical" borra por doquier las fronteras ante la religión y abre —dentro de ciertos límites, de los que en seguida hablaremos— las puertas a las más distintas tendencias religiosas. Y de nuevo se manifiesta aquí la característica peculiar de la acción de Nietzsche, consistente en crear una ideología aglutinadora para todas las tendencias decididamente reaccionarias del período imperialista. Su mito es totalmente unívoco en lo social y también, por tanto, en lo ético, pero en todos los demás aspectos completamente confuso y equívoco, susceptible de cuantas interpretaciones se le quiera dar; pero sin que esta vaguedad conceptual anule la fuerza sensible de sugestión de los símbolos nietzscheanos. De aquí que sea igualmente posible descubrir en Nietzsche

[74] T. XII, p. 329.

[75] T. XVI, p. 381.

lo mismo un punto de apoyo del mito "propio" (del mito fascista) frente al mito "ajeno" (al cristiano), como veremos en Baeumler,[76] que coloca su ateísmo "radical" en amistosa armonía con el mismo cristianismo. Así intentó hacerlo desde el primer momento, con los más burdos medios intelectuales del pangermanismo, la hermana de Nietzsche; otros autores han sabido encontrar, más tarde, recursos estilistas más refinados para expresar la misma tendencia. He aquí, por ejemplo, lo que dice Jaspers acerca de la actitud de Nietzsche ante el cristianismo: "Hay quienes reprochan a Nietzsche su ateísmo y apuntan a su *Anticristo,* pero el ateísmo de Nietzsche no es la negación burda y unívoca de Dios, ni tampoco la indiferencia de un alejamiento con respecto a Dios para la que éste no existe, puesto que no se le busca. Ya el modo como Nietzsche consigna para su tiempo que 'Dios está muerto', expresa su conmoción... Y aunque... su... honradez se exalte hasta la negación radical de toda fe en Dios, Nietzsche sigue estando asombrosamente cerca del cristianismo. No en vano dice: 'Es, desde luego, el mejor fragmento de vida ideal que jamás he conocido: desde niño, he andado husmeando por muchos rincones, pero no creo haber atentado nunca contra él en el fondo de mi corazón' (carta a Gast, 21-VII-81)".[77] Y en un norteamericano de hoy como Kaufmann, las coincidencias de Nietzsche con el cristianismo pesan más que sus divergencias.

Todos los antagonismos que, vistos así, podrían parecer tajantes e irreductibles, se esfuman tan pronto como nos fijamos más de cerca en el contenido ético-social de la polémica de Nietzsche contra el cristianismo. Pero tampoco en este punto debemos tomar como criterio el tono y el estilo. De otro modo, podríamos fácilmente llegar a la misma conclusión que Baeumler: "Comprendía con tajante claridad que su propia posición era infinitamente más arriesgada y más peligrosa que la del más audaz racionalista anticlerical del siglo XVIII." [78] El contraste entre ambas posiciones no es difícil de señalar. La lucha de la Ilustración en contra del cristianismo iba dirigida, sobre todo —incluso en Voltaire, que no era ateo—, contra el puntal efectivo del absolutismo feudal; de ahí que su contenido se extienda a todos los campos de la vida y el pensamiento humanos, desde los problemas más generales de la concepción del mundo y la teoría del conocimiento hasta la ética y la estética. La polémica nietzscheana, en cambio, vuelca sus furias exclusivamente sobre los supuestos precursores ideológicos de la democracia y el socialismo, sobre los sostenedores de la moral de los esclavos.

Aparte de que esto da a toda la lucha contra el cristianismo un carácter muy estrecho y resueltamente reaccionario, hace que pierda, además, su

[76] Baeumler, *op. cit.,* p. 99.
[77] Karl Jaspers, *Nietzsche,* Berlín, 1947, pp. 431 *s.*
[78] Baeumler, *op. cit.,* p. 103.

realidad social. Los pensadores de la Ilustración combatían el que entonces era el puntal ideológico fundamental de la monarquía absoluta; Nietzsche, en cambio, lanza sus invectivas contra ideologías e instituciones que son, en rigor, sus más seguros aliados en su lucha fundamental, en la lucha contra el socialismo y la democracia.

No cabe duda de que en la doctrina cristiana se contienen elementos y en la trayectoria del cristianismo tendencias transitorias en que cobra acusada expresión la idea de la igualdad de todos los hombres, tan odiada por Nietzsche. Pero la evolución de las Iglesias y la de la religiosidad imperante marcha en otra dirección, en la de hacer completamente inocua, desde el punto de vista social, esa idea igualitaria, dándole una interpretación que la torna adecuada cabalmente para todo lo contrario, para servir de punto de apoyo al sistema de opresión y explotación vigente en cada momento. En esto reside la base social de por qué tanto Elisabeth Förster-Nietzsche como Jaspers o Kaufmann se esfuerzan tan celosamente en descubir los puntos de contacto entre Nietzsche y el cristianismo, la Iglesia cristiana. Lo cual es de todo punto legítimo, desde el punto de vista social, ya que entre la ética de Nietzsche, aquí esbozada, y la política práctica mantenida por el Papa, el cardenal Spellmann, etc., no media ninguna diferencia sustancial; y el hecho de que las manifestaciones ético-teóricas que acompañan a esta práctica repugnen el tono franco hasta el cinismo de las de Nietzsche, representa en realidad una cuestión secundaria, comparada con aquella coincidencia esencial. La propaganda hitlerista, en cambio, podía apoyarse de un modo directo precisamente en este aspecto de la crítica nietzscheana del cristianismo.

Nos limitaremos ahora, después de lo dicho, a transcribir brevemente algunas citas decisivas tomadas de las obras de Nietzsche, en las que se contiene el claro testimonio de que el motivo señalado por nosotros no es uno escogido entre otros igualmente importantes, sino el punto medular del anticristianismo nietzscheano. Comenzaremos citando algunas de las frases finales del *Ecce Homo.* Muy significativamente, sólo viene después, en el texto, la antítesis tan decisiva para Nietzsche, al término de sus actividades: "Dionisos contra el Crucificado." Y no es menos característico el que el pasaje que vamos a citar en seguida termine con la famosa frase de Voltaire: "Écrasez l'infâme!" Nada podría aclarar más de bulto que el empleo de esta frase el antagonismo extremo entre lo que según Voltaire debe destruirse en el cristianismo y lo que hay que destruir en él según Nietzsche. He aquí lo que escribe éste:

"El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento sin paralelo, una verdadera catástrofe... El concepto de 'Dios' ha sido inventado como el concepto antagónico de la vida: en él se condensa en una unidad espantosa toda la mortal hostilidad contra ésta, todo lo dañino, lo venenoso, lo calumnioso. El concepto del 'más allá', del 'mundo verdadero'

se ha inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe, para que nuestra realidad terrenal pierda toda meta, toda razón, toda misión. El concepto de 'alma', de 'espíritu' y, por último, incluso el del 'alma inmortal', se ha inventado para despreciar el cuerpo, para enfermarlo o 'santificarlo'... El concepto de 'pecado' se ha inventado, juntamente con ese instrumento de tortura que va aparejado a él y que es el concepto del 'libre arbitrio', para confundir y trastornar los instintos, para convertir la desconfianza contra ellos en una segunda naturaleza. El concepto de la 'abnegación', del 'renegar de sí mismo', que es el verdadero signo de la decadencia, el dejarse *tentar* por lo dañino, el no *saber* encontrar el interés propio, la autodestrucción elevada al más alto valor, al 'deber', a la 'santidad', a lo 'divino' en el hombre... Finalmente —lo más espantoso de todo—, en el concepto del hombre *bueno* se abraza el partido de todo lo que hay en el hombre de débil, de enfermizo, de fracasado, de padecer de sí mismo, todo lo que *debe perecer,* se crucifica la ley de la *selección* y se hace un ideal de la lucha contra el hombre orgulloso y excelente, contra el hombre positivo, seguro de su porvenir y garantía de él, a quien ahora se llama el hombre *malo*... Y todo esto se cree y se profesa como *moral.* 'Écrasez l'infâme!' " [79]

La obra de Nietzsche, *El Anticristo,* publicada también en este período, suministra los complementos intrínsecos, ético-sociales e históricos necesarios a este desahogo lírico, cargado de odio, del Nietzsche de la última época. Que en ella trata el autor de ridiculizar y destruir por doquier, discursivamente, la idea de la igualdad entre los hombres, es bien sabido y no necesita de documentarse por medio de citas especiales, pues constituye, en rigor, la idea central de toda su carrera de escritor. Nos limitaremos a reiterar, una vez más, que Nietzsche no rechaza nunca la igualdad, evidentemente, por razones éticas de orden general, sino que esta actitud suya responde precisamente a su posición ante la democracia, la revolución y el socialismo, los cuales son, según la concepción nietzscheana, frutos necesarios de la dominación del cristianismo. Nietzsche escribe aquí: "Y no desdeñemos la fatalidad que desde el cristianismo se ha deslizado hasta en la política. Hoy, ya nadie se atreve a reclamar privilegios y derechos de señorío, a afirmar un sentimiento de reverencia ante sí mismo y ante sus iguales, a sostener el *pathos de la distancia*... Nuestra política está *enferma* por esta falta de valentía. El aristocratismo de las intenciones se ve minado en lo más profundo por la mentira de la igual-

[79] T. XV, pp. 125 *s.* En vista de que intérpretes como Kaufmann (por ejemplo, *op. cit.,* p. 329) relacionan el anticristianismo de Nietzsche con el de Heine, señalaremos aquí, de pasada, que la meta y el contenido de la polémica de Heine contra el cristianismo son totalmente inversos a los de Nietzsche. La semejanza que Kaufmann pone de manifiesto es puramente externa, de carácter estilístico. Acerca de la concepción del mundo de Heine, cfr. mi estudio en *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts,* ed. Aufbau, Berlín, 1951, pp. 39 *ss.*

dad de las almas; y si es cierto que la fe en 'el privilegio de los más' hace y seguirá haciendo las revoluciones, no cabe duda de que es el cristianismo, de que son los juicios valorativos *cristianos* los que llevan la revolución a la sangre y al crimen. El cristianismo es la rebelión de todo lo que se arrastra pegado al suelo contra lo que descuella en las alturas; el evangelio de los 'viles' *envilece*. . ." [80] Y, como queriendo ofrecer un complemento histórico-tipológico a esta doctrina, añade, un poco más adelante: "La condicionalidad patológica de su óptica hace del convencido un fanático —un Savonarola, un Lutero, un Rousseau, un Robespierre, un Saint-Simon—, el tipo antagónico del espíritu fuerte y *liberado.* Y la gran actitud de estos espíritus *enfermos,* de estos epilépticos del concepto, influye sobre la gran masa; los fanáticos son pintorescos, y a la humanidad le gusta más recrearse en los gestos que detenerse a escuchar *razones*. . ." [81]

La idea central no puede ser más clara: del cristianismo nació la Revolución francesa, de ésta la democracia y de la democracia el socialismo. Por consiguiente, cuando Nietzsche se presenta como el Anticristo, a lo que en realidad a lo que aspira es a destruir el socialismo.

V

EN LA POLÉMICA contra el cristianismo, como en general en todas las consideraciones sociales y morales de Nietzsche, se suscita en el lector simplista la apariencia de que todos estos fenómenos deben ser enjuiciados desde el punto de vista del cuerpo material y realmente existente, de las necesidades y leyes biológicas. Pero esto no pasa de ser una ilusión; una ilusión del lector y también, muy probablemente, del propio Nietzsche. Exceptuando ciertos capítulos de la filología clásica, los conocimientos de Nietzsche, aunque muy extensos y manejados con viveza y colorido, son siempre bastante superficiales y adquiridos de segunda o tercera mano. Jaspers llega a reconocer esto incluso con respecto a los clásicos de la filosofía, con los que Nietzsche se debatió violentamente a lo largo de toda su vida.[82] Pero se trata, en realidad, de algo mucho más importante que de una simple superficialidad de conocimientos. La biología es uno de los medios a que Nietzsche recurre para fundamentar y concretar seudocientíficamente uno de los aspectos esenciales de su metodología. Como es natural, el método mismo había surgido mucho antes de que existiera Nietzsche. En todas las teorías biológicas reaccionarias de la sociedad (y no es casual, ni mucho menos, que ambas cosas coincidan, por lo regular), aparece siempre la "ley biológica" —lo "orgánico", en la filosofía de la Restauración, la "lucha por la existencia" en el darwinismo social— como la base de la que se derivan las más diversas conclusiones

[80] T. VIII, p. 273. [81] *Ibid.*, p. 295. [82] Jaspers, *op. cit.*, p. 36.

retrógradas en los campos de la sociedad, de la moral, etc. Pero, en realidad, las cosas suceden a la inversa. Es de la necesidad que la Restauración siente de trazar un concepto de la sociedad que excluya *a priori* —lógica y ontológicamente— toda revolución de donde nace aquella concepción de lo "orgánico" que esta filosofía convierte luego en fundamento suyo, sin quebrarse mucho la cabeza acerca de la posibilidad y sostenibilidad científicas de tal analogía. Toda analogía es buena, con tal que de ella —desde Adam Müller hasta Othmar Spann— puedan extraerse, con cierta apariencia plausible, las consecuencias reaccionarias apetecidas. Científicamente, hay que decir que esta metodología no ha progresado mucho desde la famosa fábula de Menenio Agripa.

En tiempo de Nietzsche apareció el darwinismo social, como la ideología que aspiraba a ofrecer un fundamento a la exposición reaccionaria de los fenómenos de la sociedad. Y la calificación de ideología "reaccionaria" se acomoda a la realidad, incluso en aquellos casos en que los pensadores que la sostenían, como un F. A. Lange en Alemania, por ejemplo, se mostraran subjetivamente partidarios del progreso. Por la sencilla razón de que estos pensadores elegían un método que, lejos de conducir a la investigación concreta de los fenómenos sociales, los desviaba, por el contrario, de este conocimiento concreto, ya que la "ley general" de la "lucha por la existencia", al "explicar" del mismo modo cualquier acontecimiento de cualquier período, no explica en realidad nada, por lo que esta metodología viene, sencillamente, a apoyar la tendencia del liberalismo decadente, tratando de suplantar la lucha de clases por diferentes formas de las "leyes de la dinámica social", inventadas a gusto de cada cual.[83]

En la literatura sobre Nietzsche se ha discutido, a veces violentamente, si y hasta qué punto podía considerarse a Nietzsche como darwinista. Esta discusión es, para nosotros, ociosa. En primer lugar, porque Nietzsche nunca fue otra cosa que un darwinista *social,* en el sentido que más arriba hemos explicado. Y, en segundo lugar, porque es precisamente la actitud de Nietzsche ante el darwinismo la que más claramente demuestra que no fueron los descubrimientos de las ciencias naturales ni ninguna clase de conocimientos los que encarrilaron por ciertos derroteros el pensamiento de este autor y le sugirieron ciertos problemas, sino que todas sus posiciones seudocientíficas respondían, por el contrario, al desarrollo de su lucha contra el socialismo. Nietzsche sólo se distingue de otros contemporáneos suyos orientados en la misma dirección en que en él la arbitrariedad de principio de una fundamentación tomada de las "ciencias

[83] Marx critica con aplastante dureza el darwinismo social en carta a Kugelmann, 27-VI-1870; y Engels más detalladamente en carta a Lawrow, 12 a 17-XI-1875. Engels señala que los darwinistas sociales deben ser criticados, ante todo, como malos economistas, y sólo en segundo lugar como malos naturalistas.

naturales" se manifiesta con una franqueza verdaderamente cínica, sin tratar de disfrazarse de objetividad, bajo un aparato seudocientífico.

Si el lector recuerda lo que más arriba exponíamos acerca de la interpretación de la sociedad antigua por Nietzsche, se percatará en seguida de que concepciones como las del *agon,* la *Eris,* y otras se hallan considerablemente influidas por las ideas del darwinismo social. Y, a tono con ello, vemos que Nietzsche destaca, en este período, de un modo afirmativo, las doctrinas de Darwin. Reprocha, por ejemplo, a D. F. Strauss el que, aun elogiando el darwinismo, no tenga el valor de aplicarlo consecuentemente a los problemas morales, sino que se refugie, con respecto a éstos, en el idealismo.[84] Y, de vez en cuando y como la cosa más natural del mundo, aplica a la explicación de determinados fenómenos ciertas imágenes tomadas del darwinismo: "El darwinismo tiene también razón en cuanto al pensamiento por medio de imágenes: la imagen más vigorosa devora a las más débiles." [85]

En el período de *Humano, demasiado humano,* el darwinismo desempeña un papel mucho menos importante en el pensamiento nietzscheano. No polemiza contra él, pero lo invoca cada vez menos en sus explicaciones. Esta relegación a segundo plano se comprenderá más fácilmente si se tienen en cuenta las tendencias evolucionistas de este período de transición, que más arriba señalábamos. Al sobreponerse a estas ilusiones, Nietzsche adopta una actitud de repulsa cada vez más decidida frente a Darwin y el darwinismo. En *La gaya ciencia* ironiza ya en torno al darwinismo, echándole en cara su plebeyez: "Sobre todo el darwinismo inglés flota algo así como el aire viciado de la superpoblación de Inglaterra, como el olor a hacinamiento y a miseria que se respira en las casas de los pobres." Argumento *ad hominem* que sólo sirve para dar paso a esta repulsa de principio: "La lucha por la existencia es solamente una *excepción,* una restricción temporal de la voluntad de vivir; la grande y la pequeña lucha gira siempre en torno a la supremacía, al crecimiento y a la expansión, al poder, conforme a la voluntad de poder, que no es sino la voluntad de vida." [86]

Sin embargo, el verdadero contenido de este giro sólo puede estudiarse en las manifestaciones más detalladas de las últimas obras y notas del autor, en las que Nietzsche expone con su franqueza característica los motivos reales que lo inspiran. En *El ocaso de los ídolos* y en la *Voluntad de poder* se manifiesta claramente el motivo decisivo de su —nuevo— antidarwinismo. También aquí se revelan con bastante claridad la afinidad y la divergencia de Nietzsche con respecto a los "darwinistas sociales" corrientes. Coinciden en que ninguno de ellos se fija propiamente en los hechos de la evolución natural misma, sino que se limitan a emplear "la frase de la lucha por la existencia" (Marx) desde el punto de vista

[84] T. I, pp. 220 *s.* [85] T. X, p. 137. [86] T. V, p. 295.

de su apreciación de aquella perspectiva que ante ellos se ofrece, para el presente y el futuro, en cuanto a la lucha de clases entre burguesía y proletariado. Los apologistas "darwinistas" corrientes del capitalismo parten de las experiencias del período posterior a 1860, generalizándolas superficialmente, y opinan que, dejando que la "lucha por la existencia" se desarrolle libremente en la sociedad, tiene que conducir inexorablemente a la victoria del "fuerte" (es decir, del capitalista).

Es de aquí precisamente de donde arranca la crítica escéptico-pesimista de Nietzsche. Las condiciones "normales" de la "lucha por la existencia" en el seno de la sociedad conducen inevitablemente —nos dice— a la dominación del "débil" (de los obreros, de las masas, del socialismo). Para evitarlo, es necesario recurrir a medidas muy especiales. En este punto, Nietzsche no es solamente, como en su ética, un "profeta" de la barbarie imperialista, sino que se preocupa, además, de indagar aquellas formas de dominación de *nuevo* tipo que puedan impedir el ascenso del proletariado. Y subrayamos la palabra "nuevo", pues Nietzsche es, como hemos visto, muy escéptico con respecto a los intentos de opresión llevados a cabo en su tiempo (no olvidemos que vivió los días del fracaso de la ley contra los socialistas); no cree que los capitalistas cotemporáneos y los políticos conservadores, por muy allá que lleguen, posean la capacidad necesaria para realizar semejante obra. Los llamados a ejecutarla son precisamente aquellos "señores de la tierra" que la ética nietzscheana se propone incubar conscientemente, pues no otra es su idea central. (Vemos, pues, que Nietzsche no se adelanta tan sólo, discursivamente, al imperialismo, sino también al fascismo; anticipo que no podía, naturalmente, cobrar una forma ni siquiera relativamente concreta, sino solamente una generalidad mítica.)

Después de señalar, así, la nítida antítesis entre Nietzsche y los apologistas directos y corrientes del capitalismo, debemos poner de relieve ahora, en pocas palabras, lo que hay de común en sus métodos, en lo que al darwinismo se refiere: uno y otros parten, no del análisis de la exactitud objetiva del darwinismo y de la posibilidad de aplicarlo a los fenómenos sociales, sino de sus propias metas y perspectivas políticas. Es, pues, el suyo —en última instancia—, el mismo método, y tanto da que los apologistas usuales, llevados de un optimismo miope con respecto al desarrollo capitalista, afirmen el darwinismo como que Nietzsche, movido por aquel escepticismo de que hablábamos, lo niegue y lo combata. El darwinismo no pasa de ser, en ambos casos, un pretexto convertido en mito para la lucha ideológica contra el proletariado.

El sentido de estas consideraciones es el que inspira el reproche que Nietzsche dirige a Darwin en su *Ocaso de los ídolos:* "Darwin se ha olvidado del espíritu (lo cual es muy inglés); los *débiles poseen más espíritu*... Para recibir el espíritu hay que necesitarlo, y se pierde cuando

ya no se necesita. Quien se siente fuerte da de lado al espíritu ('Dejemos las cosas ir', se piensa hoy en Alemania, 'nadie nos quitará el *Imperio*'...). Por espíritu entiendo yo, como se ve, la previsión, la paciencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo y todo lo que es *mimicry* (entre la cual se cuenta buena parte de lo que suele llamarse virtud)." En las precedentes consideraciones, Nietzsche niega, ya lo vemos, la lucha por la existencia como fenómeno general; el fenómeno general, según él, es la voluntad de poder y aquélla solamente un caso excepcional. Lo que lleva consigo la repudiación por principio del darwinismo social de sus contemporáneos, que él considera, naturalmente, como el darwinismo mismo: "Pero, aun suponiendo que existiera tal lucha —que, en efecto, se da a veces—, se desarrolla, por desgracia, a la inversa de cómo la escuela de Darwin lo desea y de como tal vez *debiéramos* desear con ella: en perjuicio del fuerte, del privilegiado de las excepciones afortunadas. Las especies *no* brotan como algo perfecto: los débiles triunfan siempre sobre los fuertes, porque son los más y son, además, *los más inteligentes*..." [87]

Este problema aparece detalladamente tratado en la *Voluntad de poder*. Para evitar repeticiones, nos limitaremos a destacar los motivos complementarios de estas consideraciones, que habrán de cobrar, ciertamente, gran importancia para el desarrollo de la concepción reaccionaria militante del mundo, en el período imperialista. Nietzsche resume su oposición contra Darwin en los tres puntos siguientes: "*Primera tesis:* el hombre, como especie, *no* progresa. Se alcanzan, posiblemente, tipos superiores, pero no se sostienen. El nivel de la especie *no* se eleva." [88] La derivación de esta tesis de las consideraciones sociales que anteceden es perfectamente clara: puesto que la lucha de clases (la lucha por la existencia) no hace surgir automáticamente el tipo superior de hombre apetecido por Nietzsche, es imposible que sea la ley general del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad. Pero esta tesis nietzscheana mira al futuro reaccionario, además, en un sentido todavía más trascendente: viene a sostener que los productos superiores de la humanidad tienen todos el mismo valor y la dinámica espontánea de la sociedad sólo puede echarlos a perder y arruinarlos; de lo que se trata es de crear instituciones con ayuda de las cuales se pueda, no sólo conservar, sino incubar sistemáticamente estos productos culminantes de la naturaleza. Estamos, pues, ante el "modelo" metodológico de la teoría racial del fascismo y, sobre todo, de su aplicación práctica, sin que lo que la ideología nietzscheana representa para la concepción hitleriana del mundo sufra merma ni menoscabo por el hecho de que esta concepción se remonte a la teoría racista de Chamberlain, y no a la de Nietzsche; la diferencia existente entre ambas ya ha sido señalada por nosotros.

[87] T. VIII, p. 128.

[88] T. XVI, p. 147.

La siguiente tesis, partiendo de las mismas reflexiones acerca de la fragilidad y delicadeza de los tipos superiores, niega en redondo toda evolución, tanto en la naturaleza como en la historia. "El hombre en cuanto especie —dice Nietzsche— no representa ningún progreso con respecto a ninguna otra especie animal. El mundo zoológico y vegetal no se desarrolla, en su conjunto, de lo inferior a lo superior... Se desarrolla todo al mismo tiempo, de un modo superpuesto, entrelazado y enfrentado." [89]

También esta tesis, aunque no se remonte por su contenido sobre la más vulgar argumentación antidarwinista, está llamada a adquirir, asimismo, una significación bastante considerable en el desarrollo de las concepciones reaccionarias del mundo del período imperialista. Ya hemos visto que, para remontarse sobre Schopenhauer en el plano de la apologética indirecta, Nietzsche se basa, fundamentalmente, en la historización de ésta. Y hemos señalado, asimismo, la causa de este cambio producido en cuanto al método de la apologética indirecta, determinado por la consideración de que el enemigo fundamental, ahora, no es la idea burguesa de progreso (contra la cual podía esgrimirse como arma la negación schopenhaueriana de toda historicidad), sino la idea de progreso del socialismo, que se orienta hacia más allá de la sociedad capitalista. El irracionalismo debía contraponer a esta concepción dialéctica de la historia si quería mantenerse a tono con las exigencias de su tiempo y ser reaccionariamente eficiente, otra explicación de la realidad, pero que se manifestara también como explicación histórica. Pero, al mismo tiempo, el contenido reaccionario y la defensa apologética de la sociedad capitalista, como la cúspide insuperable y la meta final del desarrollo humano debían conducir, al mismo tiempo, a la negación de la historia, del desarrollo y del progreso. La aportación discursiva característica y más esencial del irracionalista Nietzsche consiste precisamente en eso: en marchar aparentemente —desviándose de la realidad objetiva— al paso con las necesidades de la época, convirtiendo así en mito la historia, en la naturaleza y en la sociedad, de tal modo que en ellas, no sólo se revelen otros contenidos y otras metas del desarrollo reaccionario, sino que el desarrollo mismo se esfume en la exposición mítica.

La tercera tesis no contiene, para nosotros, nada especialmente nuevo. En ella, Nietzsche se vuelve, sobre todo, contra los intérpretes liberales del darwinismo social, por ejemplo, contra Spencer, que ven en lo que Nietzsche llama la "domesticación" del hombre y de sus instintos bárbaros un importante campo de aplicación de la teoría darwinista al desarrollo de la sociedad. "La domesticación (la 'cultura') del hombre —dice Nietzsche— no cala muy hondo... Y cuando cala hondo, produce inmediatamente un proceso de degeneración (tipo: Cristo). El hombre 'salvaje' (o, expresado en términos morales, el hombre *malo*) es el

[89] *L. c.*

retorno a la naturaleza y, en cierto sentido, su restauración, su *curación* de la 'cultura'..." [90] En esto, Nietzsche tiene razón en contra de los apologistas liberales de la cultura, por cuanto que la humanización de los instintos, bajo el capitalismo, no puede nunca calar realmente muy hondo, pero aquí precisamente se ve con toda claridad de qué manera tan exclusiva tanto Spencer como Nietzsche proyectan sus ideales sociales sobre el darwinismo, en vez de extraer conocimientos de éste. Por otra parte, volvemos a ver aquí hasta qué punto tenemos en Nietzsche —pese a su forma aforística— una cohesión sistemática de pensamientos, aunque sus ramificaciones, a veces, sólo puedan verse, ciertamente, situándose en el verdadero centro social.

El método señalado aquí por nosotros puede seguirse con precisión en todas las manifestaciones de su filosofía de la naturaleza. Estas ideas nietzscheanas habrán de tener una significación nada desdeñable en cuanto a la filosofía del período imperialista, por cuanto que su audacia y su espíritu consecuente llevado hasta el cinismo harán también de él, en este terreno, el precursor de métodos y teorías que no se manifestarán abiertamente hasta mucho más tarde. Ya hemos dicho, y lo comprobaremos en detalle más adelante, que la teoría nietzscheana del conocimiento es muy afín a la del machismo. Sin embargo, los machistas se daban, al principio, aires de una "neutralidad" agnosticista ante la solución concreta de los problemas concretos, aunque por debajo de ella se ocultaba, como es natural, una toma de actitud a favor del idealismo subjetivo. Esta "neutralidad" se manifestaba ya en el período anterior a la Guerra Mundial imperialista en el hecho de que para Duhem, por ejemplo, fuese el mismo el valor de verdad de la teoría de Tolomeo y el de la de Copérnico o de que Simmel colocase en el mismo plano, vistos en una "perspectiva de futuro", los grandes resultados de las ciencias naturales en el siglo XIX y la creencia en las brujas. La abierta mitificación de las ciencias naturales producida de este modo —baste pensar en la teoría del libre arbitrio atribuido a las partículas atómicas— no es sino el producto de una descomposición irracionalista mucho más avanzada del pensamiento en el campo de las ciencias naturales. La posición peculiar de Nietzsche se caracteriza también aquí, pues, por el hecho de que ya en la década del ochenta abordase resueltamente la mitificación de todas las categorías de las ciencias naturales, proyectando resueltamente los principios de su filosofía de la sociedad sobre los fenómenos de la naturaleza y desentrañándolos luego de ésta, después de haberlos incorporado en ella, para dar a sus construcciones un formidable fondo "cósmico", como manifestaciones o modalidades de una ley general del universo.

Citaremos como paradigma de este método el conocido pasaje de *Más allá del bien y del mal* en el que Nietzsche trata de probar la inevitabi-

[90] *Ibid.*, p. 148.

lidad, la inocencia y el carácter positivo de la explotación viendo en ella la ley general y fundamental, inevitable, de toda vida y, por tanto, naturalmente, de todo ser social, con arreglo al método esbozado más arriba. "En este punto —dice—, hay que pensar concienzudamente y hasta el fondo, desprendiéndose de toda débil susceptibilidad: la vida misma es, *esencialmente,* apropiación, transgresión, avasallamiento del extraño y el más débil, opresión, crueldad, imposición de las formas propias, incorporación y, por lo menos y en el más suave de los casos, explotación... La 'explotación' no es propia de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva, sino que forma parte de la *esencia* misma de lo vivo, como función orgánica fundamental; es una consecuencia de la verdadera voluntad de poder, que no es sino la voluntad de vida." [91]

Y, una vez descubierto este método, surge como una gran facilidad, como jugando, aquella imagen del universo en la que todo, lo animado y lo inanimado, es una manifestación de la voluntad de poder, lo mismo que en Schopenhauer lo era de la voluntad de vida. La concreción mítica del principio fundamental trae consigo, con idéntica arbitrariedad en cuanto a la aplicación, las consiguientes concreciones, de que ya hemos hablado. Así, vemos que el cuerpo es, de por sí, naturalmente, una "formación señorial" [92] y las "supuestas 'leyes naturales' simplemente las fórmulas de las relaciones de poder", [93] y que la voluntad de poder señorea toda la física: "Mi concepción es que todo cuerpo específico aspira a imponerse como señor sobre todo el espacio y a expandir su fuerza (su voluntad de poder), repeliendo cuanto se opone a su expansión. Pero, como choca continuamente con la misma tendencia de otros cuerpos, acaba arreglándose ('entendiéndose') con los que le son lo bastante afines para ello, y *todos ellos conspiran conjuntamente por el poder.* Y el proceso sigue su curso...", [94] etc., etc. En *Más allá del bien y del mal,* formula Nietzsche —con algunas reservas en cuanto a la posibilidad de probarlo, que desaparecerán totalmente en apuntes posteriores— su programa de la filosofía de la naturaleza: "El mundo, visto por dentro, definido y descrito en cuanto a su 'carácter inteligible', sería cabalmente eso, la 'voluntad de poder', y nada más." [95]

Todas estas tendencias se centran en torno a lo que es lo medular de la filosofía nietzscheana: la teoría del "eterno retorno". Esta teoría, en la que la seudocientificidad se mezcla con la fantasía desbocada, causa no pocos quebraderos de cabeza a muchos intérpretes de Nietzsche. Baeumler pretende, incluso, desglosarla del sistema nietzscheano "auténticamente" fascista. [96] Y con toda razón, desde este punto de vista, ya que la "concepción nacional-socialista del mundo" cuenta con un sustitutivo plenamente valioso para rechazar lo que, según la idea de Nietzsche, cons-

[91] T. VII, pp. 237 *s.* [92] T. XVI, p. 126. [93] T. XIII, p. 82.
[94] T. XVI, p. 114. [95] T. VII, p. 58. [96] Baeumler, *op. cit.,* p. 79.

tituye la función social decisiva del eterno retorno, es decir, el criterio de que la historia puede crear algo en principio nuevo (el socialismo, después de la sociedad de clases), y este sustitutivo es la teoría de la inmutabilidad de la raza, según la cual el "Tercer Reich" no es más que la renovación conscientemente lograda de estas fuerzas primigenias no susceptibles de cambio. Pero, los demás intérpretes burgueses tropiezan con una dificultad casi insuperable para convertir el retorno en un inocente asunto puramente intelectual. Kaufmann, por ejemplo, ve en él la glorificación del instante (estableciendo, incluso, un paralelismo con la figura de Fausto) o un medio para la incubación, sin decir nunca, naturalmente, qué es lo que Nietzsche pretende incubar.[97]

En Nietzsche, el eterno retorno es el concepto decisivo para nivelar el del devenir. Y la necesidad de esta nivelación se cifra en el hecho de que el devenir no puede engendrar nada nuevo (frente a la sociedad capitalista), a menos que traicione a la función que desempeña en el sistema nietzscheano. Ya hemos tenido ocasión de señalar la tendencia a convertir el devenir en un aparente movimiento, asignándole simplemente el papel de crear variaciones dentro de la ley "cósmica eterna", que es la voluntad de poder. El eterno retorno circunscribe todavía más estos límites: el nacimiento de algo nuevo es "cósmicamente" imposible... "El ciclo —escribe Nietzsche ya en los días de *La gaya ciencia*— no es algo *devenido,* sino que es la ley primigenia, del mismo modo que es ley primigenia, que no admite excepción ni transgresión, la *cantidad de energía.* Todo devenir se da dentro del ciclo y de la cantidad de energía".[98]

Uno de los pasajes más extensos de las obras posteriores traza una imagen clara de esto. Lo que menos nos interesan son los supuestos razonamientos basados en las ciencias naturales, que Nietzsche da en apoyo de ello;[99] estos argumentos tienen tan poco valor como las demás digresiones nietzscheanas en este campo. Lo importante son las consecuencias; Nietzsche considera como teólogos a cuantos reconocen la posibilidad de que nazca algo nuevo en el mundo: "En esta quimera —la de que el mundo *rehuya* intencionalmente una meta y sepa, incluso, precaverse artificiosamente contra la tendencia a caer en un círculo— tienen que incurrir necesariamente todos aquellos que querrían imponer al mundo por decreto la capacidad de *eternas innovaciones,* es decir, atribuir a una fuerza infinita, determinada, eternamente igual e inmutable, como es el "mundo", la maravillosa capacidad de una *infinita* nueva conformación de sus formas y situaciones. Se quiere que el mundo, aun no siendo ya

[97] Kaufmann, *op. cit.*, pp. 282, 286 *ss.*

[98] T. XII, p. 61.

[99] "Nos abstenemos de usar el concepto de fuerza *infinita, como incompatible con el concepto de 'fuerza'.* El mundo carece, asimismo, de la capacidad de innovar eternamente", t. XVI, p. 397.

un Dios, revele, sin embargo, la capacidad del creador divino, de una fuerza infinita de transformación; que sea capaz de *resistirse* voluntariamente a reincidir en sus viejas formas; que disponga, no solamente de la intención, sino también de los *medios* necesarios para *defenderse* por sí mismo contra toda repetición.[100]

Al tratar de la ética nietzscheana, hemos hecho hincapié, y creemos que con razón, en la idea del "devenir", pues, en ella reside la fundamentación directa de esta ética y, en particular, de sus gestos revolucionarios, por ejemplo de la subversión de todos los valores. Para echar por tierra las viejas "tablas" morales en las que se registran los "postulados eternos" de la moral, Nietzsche se vale como ariete filosófico de la idea del "devenir", en relación con la cual invoca frecuentemente a Heráclito; la "inocencia del devenir" es la premisa directa del activismo, del reaccionarismo militante de Nietzsche, de su superación de la pasividad schopenhaueriana. De aquí que el devenir nietzscheano tenga que trascender necesariamente de la movilidad completamente absurda y a todas luces puramente aparente "del mundo como manifestación" de Schopenhauer. Pero, en la más profunda esencia de la filosofía nietzscheana va implícito el que todo esto no pasa de ser un simple preludio; no hay más que recordar, para comprenderlo así, la estructura del *Zaratrusta,* en cuya primera parte la idea del devenir lo domina todo, por ejemplo, en el llamamiento a la obra de creación del superhombre, pero en que aparece como corona y remate de todo, en la "Canción embriagada", el retorno de lo igual. (Sin que cambie para nada esta construcción fundamental por el hecho de que la idea del retorno aparezca ya, episódicamente, en algunos momentos anteriores.)

Baeumler piensa de un modo muy superficial y antinietzscheano, al atisbar en esto una contradicción con la voluntad de poder. Nietzsche revela, aquí, una clara conciencia de la verdadera jerarquía de su sistema. En la *Voluntad de poder,* leemos: "La *suprema voluntad de poder* consiste en *imprimir* al devenir el carácter del ser... El *retorno de todo* es la más extrema *aproximación del mundo del devenir al del ser, la cúspide la consideración.*" [101] Esto, incluso prescindiendo de que, para Nietzsche, la voluntad de poder, aun siendo el principio motor de todo devenir, es de por sí —lo mismo que la voluntad de Schopenhauer— algo no devenido: "No es posible descubrir por la vía de la investigación en torno al desarrollo lo que es la causa *de que* exista un desarrollo"; no se lo puede comprender como algo "que deviene", y menos aún como algo ya devenido... La "voluntad de poder" no puede ser el resultado de un devenir.[102] A la vista de esto, se comprende claramente cuán superficial es, en Nietzsche, todo devenir, todo lo histórico: es, simplemente, la manera como se manifiestan los principios "eternos"

[100] T. XVI, pp. 396 *s.* [101] *Ibid.*, p. 101. [102] *Ibid.*, p. 155.

Esta jerarquía es, naturalmente —si la consideramos desde el punto de vista lógico—, toscamente contradictoria en sí; pero es, además, al mismo tiempo, la expresión filosófica del hecho de que, desde la victoria del idealismo subjetivo y el irracionalismo sobre Hegel, la filosofía burguesa se revela ya incapaz de encontrar el entronque dialéctico entre el devenir y el ser, entre la libertad y la necesidad y de que sólo puede ver en la mutua relación entre estos términos un antagonismo irreductible, cuando no los compagina de un modo ecléctico.

Y tampoco Nietzsche alcanza a remontarse, ni desde el punto de vista puramente lógico ni en el plano filosófico general, sobre estos límites del irracionalismo; podríamos decir que en su mito del eterno retorno como suprema realización de la voluntad de poder se hermanan el tajante antagonismo y un eclecticismo pintorescamente falto de contornos. Pero ambos extremos vienen a cumplir, desde el punto de vista de su posición central de lucha, de la lucha contra el socialismo, la misma función al servicio de la barbarie imperialista: la de derribar todos los obstáculos morales, para poder llevar a término, implacablemente, esta lucha social. La ilimitada libertad de Nietzsche estatuye para los "señores de la tierra", como hemos visto, el principio de que "todo es lícito", y a la misma consecuencia lleva también, en él, la necesidad fatalista.

En *El ocaso de los ídolos,* se pregunta Nietzsche, con toda claridad: "¿Cuál puede ser *nuestra única doctrina?* La de que nadie *infunde* al hombre sus cualidades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres o antepasados, ni *él mismo*... Nadie es responsable de que el hombre exista y de que sea tal y como es, de que viva bajo tales circunstancias y rodeado de tal medio. La fatalidad de su naturaleza no puede desligarse de la fatalidad de todo lo que ha sido y será... Se es necesariamente, se es un fragmento de lo fatal, se forma parte del todo, se *es* en el todo; no hay nada que pueda enjuiciar, medir, comparar o condenar nuestro ser, pues ello equivaldría a enjuiciar, medir, comparar y condenar el todo... *Y fuera del todo no existe nada*... Y así, y solamente así, se restaura la *inocencia* del devenir..." [103]

Y exactamente la misma es la función indirectamente apologética, moral, del eterno retorno. En efecto, la proclamación decisiva del eterno retorno se abre paso, en el *Zaratustra,* en aquel pasaje en que el "hombre más detestable" expresa de pronto, como un iluminado, la sabiduría nietzscheana: "¿Era *eso* la vida?, le diré a la muerte. ¡Pues bien, volvamos a comenzar!" [104]

Vistas desde la atalaya de este motivo central de la filosofía nietzscheana, todas las series —lógicamente incompatibles— de pensamientos se enlazan, pues, en una unidad intrínseca: en la "inocencia del devenir" brota la seudorrevolución de Nietzsche, el tránsito de la burguesía del

[103] *L. c.* y t. VIII, pp. 100 *s.*

[104] T. VI, p. 462.

período liberal de la "seguridad" al período de la "gran política", de la lucha por el señorío de la tierra. Pero, pese a toda la tensión del patetismo de la "subversión de los valores", este trastrueque no es, en realidad, más que una seudorrevolución, una simple exaltación de los contenidos reaccionarios del capitalismo, adornada con gestos revolucionarios.

Y el eterno retorno tiene por función, cabalmente, proclamar el sentido *final* de este *mito*: el *orden social bárbaro-tiránico* así instaurado será un orden definitivo, la realización consciente de aquello a que hasta ahora se venía aspirando siempre en la historia, para fracasar la mayoría de las veces o lograrse sólo de vez en cuando y de un modo parcial.

Ahora bien, si nos fijamos en la estructura metodológica de este sistema discursivo, vemos que cuadra perfectamente con el hitleriano, aunque Hitler engarzase en el suyo, como nuevo elemento complementario, la teoría racista de Chamberlain, en vez de la idea del eterno retorno. Por tanto, la afinidad de pensamiento que existe entre Nietzsche y el hitlerismo no puede borrarse del mundo de la realidad mediante la refutación por Baeumler o Rosenberg de las falsas afirmaciones, las tergiversaciones, etc.: esta afinidad es, vista objetivamente, mayor aún de lo que los tales intérpretes pudieron nunca llegar a imaginarse.

VI

QUIZÁ algunos lectores se sorprendan al ver que tratamos al final de nuestras consideraciones la teoría nietzscheana del conocimiento. Creemos, sin embargo, que, haciéndolo así, podemos reproducir adecuadamente la verdadera trabazón del sistema de pensamientos de este autor. En el período de los orígenes del irracionalismo moderno, los problemas de la teoría del conocimiento tenían un papel decisivo en cuanto a la concepción del mundo. En la lucha en torno a la "intuición intelectual", en torno a la "filosofía positiva" de Schelling, por ejemplo, las colisiones decisivas entre la dialéctica idealista y el irracionalismo se libraron precisamente en el campo de la teoría del conocimiento, y la solución dada a estos problemas determinó —filosóficamente— los problemas concretos relacionados con la filosofía de la historia, etc. En Nietzsche, este problema se plantea completamente a la inversa. Su filosofía tiene que habérselas con un adversario hasta entonces completamente desconocido —incluso en el campo de la teoría filosófica—: con la concepción del mundo y el método filosófico del socialismo. Nietzsche no tiene la menor idea de los problemas filosóficos planteados por el materialismo dialéctico e histórico.

Combate el socialismo allí donde cree poder descargar sus golpes contra como enemigo vivo y que bulle: en el campo de la sociedad, de la

historia y de la moral. El contenido concreto de estos campos de la filosofía es, por tanto, para su sistema, lo primario. La teoría del conocimiento no pasa de ser, a sus ojos, simplemente el instrumento cuyo carácter y modo de ser determinan los objetivos a que él sirve.

Y también esta nueva situación es característica, no sólo de Nietzsche, sino de toda la filosofía burguesa del período de la decadencia. El período ascensional, cuyo contenido se halla determinado por la lucha contra la ideología feudal y por las luchas de tendencias en el seno de la ideología burguesa, muestra, por tanto, una gran variedad de cambios en cuanto a las corrientes de la teoría del conocimiento; luchan entre sí por la supremacía, en este campo, el idealismo y el materialismo, el idealismo subjetivo y el objetivo, la metafísica y la dialéctica. Al terminar este período, va extinguiéndose cada vez más rápidamente el idealismo objetivo, cuya variante burguesa se había nutrido esencialmente de las "ilusiones heroicas" de la revolución democrática. El materialismo mecanicista pierde su anterior universalidad después de la Revolución francesa; ya el horizonte visual de Feuerbach es mucho más restringido que el de sus antecesores de los siglos XVII y XVIII. (La trayectoria rusa ocupa, en este punto, una posición excepcional, pero no llega a ser conocida de las gentes de su tiempo, fuera de Rusia.) Tras un breve período de predominio en la filosofía de las ciencias naturales, el materialismo mecanicista pierde también aquí su posición de guía; a pesar de que, como ha señalado Lenin, la práctica de todo auténtico investigador de la naturaleza es espontáneamente materialista, los grandes resultados de las ciencias naturales se ven, ahora, falseados y deformados por el idealismo filosófico.

Y así, debido precisamente a la hegemonía casi indisputada que el idealismo subjetivo ejerce en la filosofía burguesa de este período, asistimos a un profundo declive de la teoría del conocimiento. Cierto que ésta se ve más dominada que nunca por el contenido y el método filosóficos, y hasta parece como si la filosofía se redujese casi exclusivamente a ella; pero, en realidad, lo que surge es una escolástica académica; las grandes luchas de tendencias entre las diversas concepciones del mundo dejan el puesto a mezquinas disputas de profesores en torno a matices y nimiedades carentes de toda significación.

El período preimperialista se encarga de preparar enérgicamente este declive. Y aquí podemos ver también claramente cuál es la razón social de la hegemonía exclusiva que el idealismo subjetivo ostenta en la filosofía burguesa: ese idealismo y el agnosticismo, inseparable de él, permiten a los ideólogos burgueses tomar del progreso de las ciencias, sobre todo en el campo de las ciencias naturales, cuanto sirve a los intereses de los capitalistas, pero esquivando al mismo tiempo toda toma filosófica de posición ante la nueva imagen del universo que como consecuencia

de ello surge. Por eso Engels, con entera razón, llama al agnosticismo de este período un "materialismo vergonzante".[105]

En el período imperialista y ya en su etapa de preparación inmediata, cambian las necesidades ideológicas de la burguesía. Ya no basta con "abstenerse de votar" en los problemas relacionados con la concepción del mundo; la filosofía tiene que tomar una actitud, sobre todo en contra del materialismo: el "materialismo vergonzante" de los agnósticos positivistas cobra un acento antimaterialista cada vez más claro. El neokantismo y el machismo son las corrientes fundamentales en este nuevo rumbo filosófico, que se desarrolla paralelamente a las actividades de Nietzsche.[106]

Sin embargo, la posición ideológica de la burguesía cada vez consiente menos una posición clara y sincera ante los problemas decisivos relacionados con la concepción del mundo. Lenin ha señalado nítidamente la antítesis entre la lucha franca de Berkeley contra el materialismo y la de los machistas, disfrazada de antiidealismo. El solo hecho de que la filosofía burguesa se vea obligada a abrazar —en defensa del idealismo contra el materialismo— una "tercera vía", es decir, de darse aires de criticar y rechazar desde una "atalaya superior" tanto el idealismo como el materialismo, revela que esta filosofía se ve ya forzada —en una dimensión histórico-mundial— a colocarse a la defensiva, que los problemas por ella planteados, sus métodos, etc., tienen más de recursos defensivos que de medios para interpretar en su propio sentido la realidad objetiva. Como es natural, este carácter defensivo de la filosofía burguesa de los tiempos de la decadencia, así determinado y delimitado, no excluye los más violentos ataques contra sus adversarios, la defensa apasionada de los intereses de clases de la burguesía, etc. Estas actitudes se agudizan, incluso, al entrar en el período imperialista, en el que precisamente la manifestación cada vez más acusada de la "necesidad de una concepción del mundo" caracteriza la antítesis con el período descrito por Engels.

Sin embargo, las "concepciones del mundo" que así nacen se distinguen

105 Engels, "Ludwig Feuerbach", en Marx-Engels, *Obras escogidas,* trad. esp. ed. cit., t. II, p. 346.

106 Avenarius publicó sus *Prolegomena* ya en 1876, y en 1888-90 su *Kritik der reinen Erfahrung;* es cierto que las obras filosóficas más importantes de Mach vieron la luz algo más tarde, pero también él se reveló como teórico en las décadas del setenta y del ochenta, al igual que Schuppe, el guía de la llamada "filosofía de la inmanencia"; Vaihinger, el más cercano a esta corriente entre los kantianos, publicó su *Philosophie des Als ob* un poco más tarde, ciertamente, pero la escribió, en lo esencial, ya entre los años 1876 y 1878. El que toda esta corriente de pensadores reivindique más tarde a Nietzsche como uno de los suyos —comenzando por Vaihinger— no quiere decir que traten de poner de manifiesto su influencia directa sobre él (pues es notorio que Nietzsche ni siquiera llegó a tomar en las manos la mayoría de estas obras), sino simplemente una afinidad esencial de tendencias en lo tocante a la teoría del conocimiento, provocada por las nuevas necesidades ideológicas de la burguesía.

cualitativamente de las del período de la ascensión ideológica. En este período, la concepción del mundo —aunque se manifestase bajo una forma más o menos idealistamente deformada— había sido concebida como un reflejo del ser de la realidad objetiva. Ahora, en cambio, cada una de estas "concepciones del mundo" se basa en una teoría agnosticista del conocimiento, en la negación de la cognoscibilidad del mundo objetivamente real; sólo puede ser, por tanto, un mito: algo subjetivamente cavilado, que se presenta con la pretensión de una objetividad —no susceptible de fundamentarse gndseológicamente— y, que sólo puede basarse en fundamentos subjetivistas extremos, en la intuición, etc., y que no pasa ni puede pasar de ser, por tanto, más que una seudoobjetividad. En esta creciente necesidad de mitos, por otra parte, cada vez más exenta de crítica, se expresa claramente el período de decadencia de la burguesía; al desarrollo real de las cosas se oponen los sueños hechos de deseos de la burguesía, bajo la forma seudoobjetiva del mito, mientras que los sistemas basados en una concepción del mundo, durante el período ascensional, trataban precisamente de apelar, frente a las leyendas feudales, a las tendencias reales del desarrollo, en la naturaleza y en la historia.

Pues bien, la posición especial de Nietzsche se halla determinada por el hecho de que, conjunta y simultáneamente con el machismo, introduce en la teoría del conocimiento el nuevo método agnosticista, pero yendo, al mismo tiempo, por este camino, mucho más allá que sus contemporáneos: se anticipa al momento en que el agnosticismo se trocará en el *mito* y da pruebas, al hacerlo, de un desahogo tan audaz en la creación de mitos, que la trayectoria general de la burguesía sólo alcanzará un extremo un poco parecido al final de la primera Guerra Mundial imperialista, por ejemplo en los mitos de un Spengler.

Así, pues, tampoco en lo tocante a la teoría del conocimiento es Nietzsche, ni mucho menos, un pensador original; sus manifestaciones acerca de algunos problemas se mueven totalmente en el nivel medio del machismo. Aunque es cierto también que da su nota propia y específica en la decisión con que sabe llevar hasta sus últimas consecuencias en el campo del pensamiento las tendencias reaccionario-burguesas, expresando sus consecuencias bajo una forma crudamente paradógica. Lo cual guarda relación, a su vez, con aquella actitud de Nietzsche en que veíamos el eje coordinador de su sistema filosófico: con su lucha abierta, incesante y pasional contra el peligro del socialismo; a las necesidades de esta lucha supedita Nietzsche todos los contenidos fundamentales de su pensamiento, que se hallan siempre determinados por dichas exigencias.

De aquí que su teoría del conocimiento, por mucho que en general se acerque a la del machismo, vaya también, en su modo cínicamente franco de sacar las consecuencias, mucho más allá que la de sus contemporáneos y aliados. Afinidades y diferencias que pueden ponerse de manifiesto

claramente a la luz de un ejemplo bien elocuente. Nietzsche coincide plenamente con los machistas en lo tocante a la "inmanencia" de la filosofía, a la negación por principio de toda "transcendencia". Ahora bien, ¿qué entienden por tal, uno y otros? "Inmanencia" significa el mundo de nuestras concepciones y representaciones; "transcendencia", todo lo que en la realidad va más allá de éstas, es decir, la realidad objetiva misma, que existe independientemente de la conciencia. Y la coincidencia entre Nietzsche y los machistas se acredita también en cuanto que éstos y aquél polemizan —en apariencia— contra las supuestas pretensiones del idealismo de poder llegar a conocer la realidad objetiva; la repudiación del materialismo se presenta, por tanto, aquí, bajo la ficción de una polémica contra el idealismo. Pero Nietzsche, en este punto, va todavía más allá, puesto que engarza la lucha contra la "transcendencia", contra el más allá, con sus ideas anticristianas y ello le permite, a veces, inducir a engaño a quienes no ven que en su concepto del más allá se sintetizan míticamente el cielo cristiano y la concepción materialista de la realidad objetiva. (Por lo demás, también los machistas critican el materialismo como teoría "metafísica".) Pero, mientras que los machistas se contentan, por lo general, con exponer esta "inmanencia" del mundo de las representaciones como la única base científica de la concepción del mundo, Nietzsche formula esta teoría, con nihilista franqueza, en audaces paradojas. En *El ocaso de los ídolos,* endereza su cáustica polémica contra la concepción del "verdadero mundo" (de la realidad objetiva), y su razonamiento culmina en las frases que proclaman el "final del error durante tan largo tiempo mantenido", el "apogeo de la humanidad" "Hemos suprimido el verdadero mundo: ¿qué mundo queda, ahora, en pie? ¿Tal vez el mundo aparente?... ¡No! *Con el mundo verdadero, hemos suprimido también el aparente.*" [107]

Pero Nietzsche no se limita a simples aseveraciones gnoseológicas. Toda su teoría del conocimiento es, para él, simplemente un arma en la lucha fundamental contra el socialismo. Por eso, consecuentemente, da en la misma obra una definición socialmente concreta de lo que entiende por "inmanencia", a saber: no sólo —gnoseológicamente— el mundo de las representaciones, sino, como algo inseparable de él, en términos filosóficos generales, el estado social vigente; o, dicho de un modo concreto, el capitalismo. Todo el que vaya más allá de esta "inmanencia" es, a sus ojos, filosóficamente, un detestable reaccionario. Y, como es natural, también aquí, según hemos visto en los apartados anteriores, se mete en el mismo saco a cristianos y socialistas, como representantes de la "transcendencia" y, por tanto, como reaccionarios, despreciables tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista moral. "Pero también —dice Nietzsche— cuando el cristiano condena, calumnia y cubre de

[107] T. VIII, p. 83.

lodo el 'mundo', lo hace obedeciendo al mismo instinto que lleva al obrero socialista a condenar, calumniar y cubrir de lodo la *sociedad:* el mismo 'Juicio Final' le confiere, además, el dulce consuelo de la venganza: es la revolución, tal y como el obrero socialista la espera, sólo que un poco para más largo... Y el mismo 'más allá'... ¿Para qué un más allá, sino como un medio para enlodar la vida terrenal?..." [108] En fin de cuentas, toda "inmanencia" de la filosofía burguesa del imperialismo persigue esta meta: llegar, por la teoría del conocimiento, a la conclusión de la "eternidad" de la sociedad capitalista. Lo específico de Nietzsche estriba, sencillamente, en proclamar abiertamente, en sugestivas paradojas, este pensamiento común a la filosofía imperialista, lo que hace de él, también en lo tocante a la teoría del conocimiento, el ideólogo guía de la reacción militante.

De por sí, las manifestaciones gnoseológicas sueltas de Nietzsche tienen poco de interesante. Allí donde no penetran, como en el pasaje anteriormente citado, en lo abiertamente social, se mueven en la conocida línea general del machismo. Combaten la cognoscibilidad de la realidad objetiva y toda objetividad del conocimiento en general (de aquí que Nietzsche se manifieste también en contra del aspecto materialista que encierra la cosa en sí de Kant). Consideran la causalidad, la sujeción a leyes, etc., como categorías del idealismo, ya definitivamente superado.

Sólo queremos detenernos, aquí, brevemente, en aquellos aspectos en que se expresa la peculiaridad histórica específica de Nietzsche. Uno de estos aspectos es que Nietzsche basa su moderno idealismo subjetivo y su agnosticismo imperialistas —adaptados, claro está, a Berkeley y Schopenhauer— en Heráclito. Y esto da a su agnosticismo un carácter de "concepción del mundo" que se remonta sobre la escueta cientificidad y le facilita, con ello, el trueque del agnosticismo en mitomanía. (Nada tiene de extraño que sus secuaces fascistas, como Baeumler, hagan tanto hincapié en su entronque con Heráclito; ello permite separarlo más fácilmente de la gran corriente de la filosofía burguesa, a que pertenece, y convertirlo en un precursor "solitario" de Hitler.)

Pero más interesante aún que esto es, por otra parte, el que las interpretaciones nietzscheanas de Heráclito nos ofrecen un ejemplo verdaderamente arquetípico de cómo en manos de los reaccionarios los problemas de la dialéctica se convierten en mitos irracionalistas. En sus apuntes sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1872-73), habla Nietzsche de aquella tesis central de la dialéctica heracliteana según la cual "todo lleva en sí, en todo momento, lo antitético" y de la polémica de Aristóteles en contra de ella. Su comentario no puede ser más significativo. "Heráclito —dice— posee como regio dón la suprema fuerza de la representación intuitiva, mostrándose en cambio insensible, frío y hasta

[108] *Ibid.*, p. 142.

hostil ante aquel otro tipo de representaciones que se opera por medio de conceptos y combinaciones lógicas, y parece sentir un placer en poder contradecirlo con una verdad intuitivamente descubierta".[109] Como se ve, para Nietzsche la crítica del entendimiento por su propio carácter contradictorio —el gran descubrimiento dialéctico de Heráclito— es, pura y simplemente, algo idéntico a la soberana supremacía de la intuición frente a la razón.[110]

En su exposición ulterior, Nietzsche, siguiendo consecuentemente por este camino, entronca la dialéctica de Heráclito con el irracionalismo conscientemente antidialéctico de Schopenhauer, que enlaza también, de este modo, con Berkeley y el machismo. Y en el mismo sentido exactamente interpreta Nietzsche el devenir heracliteano. En los estudios del período de *El origen de la tragedia* (1870-71), leemos acerca de esto: "En el devenir se revela la naturaleza representativa de las cosas: no hay *nada,* nada *es,* sino que todo deviene, es decir, todo es representación." [111] Y no se crea que se trata simplemente de una concepción del período juvenil de Nietzsche, influido por Schopenhauer. En realidad, esta concepción del ser y el devenir preside toda la teoría del conocimiento a lo largo de la obra de la vida de Nietzsche. Cuando al final de su carrera en *El ocaso de los ídolos,* vuelve a hablar de Heráclito, destaca exactamente la misma idea: "Pero Heráclito tendrá eternamente razón cuando sostiene que el ser es una vacua ficción. El mundo 'aparente' es el único mundo; el 'mundo verdadero' es una pura *cavilación*..." [112] En Nietzsche, vemos cómo va constantemente en aumento la audaz despreocupación por los hechos de la historia de la filosofía. En los trabajos preparatorios para la *Voluntad de poder,* se obliga incluso al materialista Demócrito a servir de testigo en favor del irracionalismo nietzscheano, y toda esta trayectoria culmina —lo que es también muy característico— en el santo patrono de los machistas, en Protágoras, de quien Nietzsche nos asegura que "aúna en sí los dos fragmentos Heráclito y Demócrito".[113]

Partiendo de estos resultados a que llega en el campo de la teoría del conocimiento y volviendo la vista atrás, podemos ahora valorar certeramente la teoría del eterno retorno de Nietzsche como el triunfo del ser sobre el devenir. No resulta difícil ver que el concepto del ser que aquí se emplea nada tiene de común con el ser real (el que existe inde-

[109] T. X, p. 32.

[110] Que Nietzsche no tiene la menor idea de la diferencia entre entendimiento y razón y emplea ambos términos como sinónimos, lo demuestra, no solamente su ignorancia de los filósofos más importantes, que reconoce incluso Jáspers, sino también, lo que tiene mucha más importancia, la ignorancia todavía más tosca del irracionalismo imperialista, que desciende a un bajísimo nivel en cuanto a la cultura del pensamiento. Kierkegaard, por ejemplo, combatía a Hegel con un aparato discursivo mucho más sutil.

[111] T. IX, p. 197. [112] T. VIII, p. 77. [113] T. XV, p. 456.

pendientemente de la conciencia) y que, en realidad, tiene precisamente como misión, por el contrario, el prestar al mito —puramente intuitivo y que sólo puede captarse por los "iluminados"— una apariencia de objetividad. El concepto nietzscheano del devenir, como hemos podido comprobarlo en sus interpretaciones de Heráclito, va encaminado, fundamentalmente, a destruir toda objetividad, toda posibilidad de llegar a conocer la realidad. He aquí lo que Nietzsche escribe en la *Voluntad de poder:* "El carácter del mundo en proceso de devenir como informulable, 'falso' y contradictorio consigo mismo'. *Conocimiento y devenir* se excluyen." [114] Y esta misma consideración determina, de un modo totalmente consecuente para Nietzsche, el carácter puramente ficticio del ser: "La *hipótesis del ser* es necesaria para poder pensar y deducir: la lógica maneja solamente las fórmulas de lo permanente. Dicha hipótesis carecería, por tanto, de fuerza probatoria para la realidad: lo 'que es' forma parte de nuestra óptica." [115] Ahora bien, si el ser es una simple ficción, ¿cómo puede en el eterno retorno surgir un ser superior al devenir real —real, por lo menos, en cuanto a la representación?

Vemos muy claramente aquí cómo Nietzsche desarrolla el irracionalismo, llevándolo más allá que Schopenhauer y Kierkegaard. Estos dos pensadores, al combatir la dialéctica idealista como la forma más alta de la concepción burguesa del progreso, no tenían más remedio que oponerse igualmente al automovimiento dialéctico del ser, recurriendo frente a él a un ser místico, captable solamente por medio de la intuición. Pero, como su polémica contra la dialéctica hegeliana no pasaba de ser una pugna de tendencias dentro de los marcos de la filosofía burguesa, podían contentarse con circunscribir y tergiversar la dialéctica dentro de límites reaccionario-irracionalistas. (La distinción de la filosofía "negativa" y la "positiva", en Schelling, los "estadios" de Kierkegaard.) Es cierto que las distinciones que como consecuencia de ello surgen entre las modalidades "inferiores" y "superiores" del ser muestran una naturaleza y una jerarquía irracionalistamente anticientíficas, pero siguen manteniéndose, a pesar de ello, formalmente, por lo menos hasta el "salto", en el campo de una cierta ordenación lógica. Podría decirse que los fragmentos de la dialéctica tomados de Hegel bajo una forma desgarrada y tergiversada, salvan todavía, en Schelling y en Kierkegaard, la apariencia de un mínimo de conexiones racionales.

Nietzsche, en cambio, rompe desde el primer momento todos estos engarces, en su teoría del conocimiento, acomodada a Berkeley, Schopenhauer y Mach. Y, en la medida en que todavía podemos hablar con respecto a él de una ordenación lógico-filosófica, su sentido sólo puede ser éste: cuanto más ficticio y de origen más puramente subjetivista es un concepto, más elevado se halla y más "verdadero" es, en la jerarquía mítica.

[114] T. XVI, p. 31.

[115] *Ibíd.*, pp. 30 *s*.

El ser, por muy tenues que sean las huellas de su relación con una realidad independiente de nuestra conciencia, debe ser desplazado por el devenir (igual a la representación). Pero el ser, libre de esta escoria, concebido puramente como ficción, como producto de la voluntad de poder, puede ser ya, para Nietzsche, al mismo tiempo, una categoría superior a la del devenir: la expresión de la seudoobjetividad intuitiva del mito. La función específica de esta determinación del devenir y el ser tiende, en Nietzsche, a mantener en pie la seudohistoricidad indispensable para su apologética indirecta y, al mismo tiempo, a destruirla, mediante la confirmación filosófica de que el devenir de la historia no puede llegar a crear nada nuevo, nada que vaya más allá del capitalismo.

Sin embargo, la significación de la teoría nietzscheana del conocimiento, como instrumento para construir la cohesión sistemática de sus pensamientos, trasciende de este caso concreto, aunque central, y se extiende a la totalidad de su mundo. Destacaremos aquí, como complemento, otro ejemplo importante. Por oposición al neokantismo y al positivismo de aquel tiempo, cuya actitud fundamental era la de un determinado objetivismo, la abstención de toda toma de posición, de toda relación con la práctica, actitud que se proclamaba como la única científica, vemos que Nietzsche coloca el entronque de la teoría con la práctica, enérgicamente, en el centro mismo de toda la teoría del conocimiento.

También en este punto se adelanta Nietzsche a sus contemporáneos, sacando antes que ellos y de un modo más radical todas las consecuencias del agnosticismo y del consiguiente relativismo: rechaza todo otro criterio de la verdad que no sea el de la utilidad para la supervivencia biológica del individuo (y de la especie), lo que hace de él un importante precursor del pragmatismo del período imperialista. "Se ha *olvidado* siempre —afirma— lo fundamental, a saber: *¿por qué* trata el filósofo de *conocer?* ¿Por qué coloca la 'verdad' por encima de la apariencia? Esta valoración es anterior a todo *cogito, ergo sum:* aun partiendo de la premisa del proceso lógico, hay en nosotros algo que lo *afirma* y *niega* lo contrario a él. ¿Dónde está la ventaja? Todos los filósofos se han olvidado de explicar *por qué aprecian* lo verdadero y lo bueno y nadie ha tratado de intentar lo contrario. Respuesta: lo verdadero es *más útil* (más beneficioso para el organismo), aunque no *más agradable de por sí.* En una palabra, ya desde el primer momento nos encontramos con el organismo como un todo, dotado de 'fines', hablando y, por tanto, valorando." [116] Y, como es natural, todo esto se refiere en medida todavía superior a las verdades de la moral: "Todos los moralistas emiten censuras comunes acerca de lo bueno y lo malo, a tono con los impulsos simpáticos y egoístas. Consideramos bueno lo que sirve a un fin, pero hablar de un 'fin bueno' sería absurdo. 'Bueno' significa siempre algo

[116] T. XIV, pp. 12 *s.*

¿bueno, para qué?' El adjetivo 'bueno' califica siempre a un *medio*. Un fin bueno' es un medio bueno para un fin." [117] Y en la *Voluntad de poder,* resume esta teoría con rasgos muy precisos: "*Verdad es el tipo de mentira* sin la que una determinada clase de seres vivos no podría vivir. Lo que en última instancia decide siempre es el valor para la *vida.*" [118]

Sin embargo, Nietzsche no se contenta con reducir lo verdadero y lo bueno a los intereses biológicos vitales, despojándolos con ello de todo lo absoluto y objetivo; tampoco la simple referencia general a la utilidad biológica para la especie, y no simplemente para el individuo, bastaría para circunscribir la meta de sus aspiraciones. En primer lugar, la vida de la especie —y con ello nos vemos envueltos de nuevo en el círculo del devenir— es un proceso histórico; y, en segundo lugar, como contenido de la historia, lleva consigo la lucha ininterrumpida entre dos tipos de hombres, entre dos razas: la de los señores y la de los esclavos. En la *Genealogía de la moral,* Nietzsche subraya expresamente que su punto de partida es el etimológico: la idea de que lo moralmente positivo es idéntico a lo socialmente superior y lo negativo a lo inferior en el plano social.[119] Pero este estado "natural" se desintegra en el curso de la historia, y surge así una furiosa lucha entre el hombre señorial y el hombre de la horda, cuyas consecuencias morales, de concepción del mundo, etc., y cuyas perspectivas para Nietzsche hemos tenido ya ocasión de examinar detalladamente en otro apartado de este capítulo. Y el valor de verdad de todas estas categorías lo determina la función que asumen en esta lucha. Dicho en términos más exactos: lo determina la utilidad que pueden reportar a la raza señorial en la consecución o la consolidación de su definitivo señorío. Y, para no repetir aquí lo que ya ha sido expuesto, sino remitirnos concisamente a ello, nos limitaremos a citar esta frase, tomada también de la *Genealogía:* "El egoísmo y una especie de *segunda inocencia,* se complementan mutuamente." [120]

Logrado esto, se "tranquiliza la conciencia" del egoísmo más extremo del hombre señorial, de toda crueldad y de toda barbarie: la "inocencia del devenir", y así y solamente así, recibe ésta su confirmación mítica final y su liberación del principio del eterno retorno. Tan sólo, por supuesto, para los "señores de la tierra", pero es a éstos y solamente a éstos a quienes Nietzsche pretende ofrecer una concepción del mundo combativa. Por eso dice, hablando del retorno: "Tal es la gran idea *incubadora:* las razas que no la soporten, están condenadas: las que la sientan como el mayor de los beneficios, son las escogidas para dominar." [121] Y a esta concepción corresponde enteramente el que, según Nietzsche, el eterno retorno constituya por fuerza un veneno mortal para la horda. Ya hemos visto cómo, al definir la "inmanencia" en la teoría

[117] T. XI, p. 251. [118] T. XVI, p. 19. [119] T. VII, pp. 306 *s.*
[120] *Ibid.,* p. 388. [121] T. XVI, p. 393.

del conocimiento, descarga un violento ataque contra toda "trascendencia", identificando la fe cristiana en el más allá con las perspectivas revolucionarias del porvenir del socialismo. El eterno retorno, tal como Nietzsche lo concibe, se encargá de destruir toda trascendencia y, con ello, el fundamento mismo de toda moral cristiana (y socialista). Así, leemos en la *Voluntad de poder:* "La moral precave a los *malos y descarriados* del nihilismo, atribuyendo a *cada cual* un valor infinito, un valor metafísico, y engarzándolo en una ordenación que no concuerda con el poder y la jerarquía del mundo, predicando la sumisión, la humildad, etc. *Suponiendo que perezca la fe en esta moral,* los malos y descarriados no tendrán ya ningún consuelo, y *se hundirán.*" [122]

Los "señores de la tierra", son, naturalmente, los parásitos decadentes del imperialismo. Esta determinación del decadente como la figura central de la trayectoria del futuro, la determinación de la decadencia como el trampolín para saltar al estado futuro de los elegidos, distingue también a Nietzsche de los otros filósofos reaccionarios. Éstos tratan de salvar a la sociedad capitalista partiendo del hombre "normal" (del burgués y del pequeño burgués) y caen, con el tiempo, en una contradicción cada vez más abierta con la realidad capitalista y con su progresiva, y a la postre total, deformación del hombre. Nietzsche, en cambio, parte resueltamente de esta misma deformación, que en su tiempo se revela bajo las formas del hastío de la vida, el pesimismo, el nihilismo, la autodesintegración, la falta de fe en sí mismo, la carencia de toda perspectiva, etc. El pensador se reconoce a sí mismo en este hombre decadente, ve en él a su hermano. Pero entiende que son precisamente estas cualidades de la decadencia las que suministran el material adecuado para forjar a los nuevos "señores de la tierra". Se considera, según hemos visto ya, al mismo tiempo como un decadente y como todo lo contrario. Esta confesión no es más que una síntesis epigramática de la parte final del *Zaratustra* —una galería de los más diversos tipos de la decadencia, pintada con la psicología del verdadero conocedor—, y a ella se refiere la proclamación profética del superhombre y del eterno retorno. La meta que Nietzsche persigue no es una superación o autosuperación de la decadencia. Cuando ensalza los méritos de su eterno retorno en el plano de la concepción del mundo, hay que destacar en primer plano su carácter nihilista, relativista y falto de perspectiva: "Si desarrollamos este pensamiento hasta el fin y bajo su forma más espantosa, vemos la existencia tal y como ella es, sin sentido y sin meta, pero inevitablemente reiterada, sin un final en la nada: *'el eterno retorno'.* Tal es la forma más extrema del nihilismo. ¡La nada (lo 'carente de sentido'), eternamente!" [123] No se trata, pues, de acabar, por medio de este nuevo conocimiento, con el nihilismo decadente, sino por el contrario, de afianzarlo. Lo que Nietzsche se propone, so-

[122] T. XV. p. 184.

[123] *Ibid.,* p. 182.

bre esta base, es de cambiar el rumbo, manteniendo en pie la esencia, de invertir las cosas, convirtiendo todas las cualidades propias de la decadencia en los instrumentos de una defensa militante del capitalismo, haciendo de los decadentes los activistas del imperialismo bárbaro y agresivo, así en el interior como en el exterior.

El símbolo mítico de esta inversión en la clase dominante, es Dionisos. El engarce de esta figura final del mito nietzscheano —"Dionisos contra el Crucificado", son las palabras con que termina el *Ecce Homo*—[124] con su primera concepción juvenil no es muy firme, pero los une, sin embargo, un motivo muy esencial: el imperio de los instintos sobre el entendimiento y la razón (por eso, en la obra primeriza de Nietzsche es Sócrates la contrafigura de Dionisos). Ahora bien, en el Nietzsche de una época posterior la liberación de los instintos plantea un problema mucho más amplio —moral y social— que el esbozo juvenil, de orientación predominantemente artística, de la figura de Dionisos. Y, al final de su carrera, vemos que este complejo vuelve a plasmarse y articularse en la figura proteica, tantas veces transformada, del mito.

Ahora, la decadencia es, para Nietzsche, un problema universal, y la figura de Dionisos aparece como el símbolo de la decadencia afirmativa y preñada de futuro, de la decadencia del fuerte, por oposición al pesimismo paralizador y factor de impotencia (Schopenhauer) y a la liberación de los instintos con acentos plebeyos (Wagner). Dice Nietzsche, refiriéndose a este pesimismo del fuerte: "El hombre, ahora, *no* necesita *ya* 'justificar el mal', e incluso aborrece toda 'justificación': se goza en el mal pura y simplemente... y el mal *carente de sentido* es lo más interesante para él... Así las cosas, es precisamente el *bien* lo que necesita de 'justificación', es decir, necesita tener una base mala y peligrosa o llevar consigo una gran estupidez, *y entonces, todavía agrada.* La animalidad ya no causa, ahora, horror; una ingeniosa y feliz altanería a favor de lo que hay de animal en el hombre es, en estos tiempos, la forma más triunfal de la espiritualidad." [125] "Ello requiere —dice, algo más adelante— el comprender no sólo como *necesarios,* sino incluso como apetecibles, los *aspectos* que hasta ahora *se negaban* en la existencia; y no sólo como apetecibles con respecto a los lados que hasta ahora se afirmaban (algo así como su complemento o su condición previa), sino en gracia a ellos mismos, como los aspectos más poderosos, más fecundos y *más verdaderos* de la existencia, en los que se expresa claramente su voluntad." [126] El dios de esta decadencia "redimida" para la actividad es Dionisos, que tiene como características la "sensualidad y la crueldad".[127] Dionisos es el nuevo dios: "Dios, concebido como la liberación de la moral, que condensa en sí toda la plenitud de los antagonismos de la vida,

[124] *Ibíd.*, p. 127. [125] T. XVI, p. 371. [126] *Ibíd.*, p. 383.
[127] *Ibíd.*, p. 386.

redimiéndolos y justificándolos en divino tormento: Dios, como el más allá, como lo que está por encima de la triste moral de ganzúa del 'bien y el mal'." [128]

No creemos que sea necesario entrar en más detalles acerca de la teoría nietzscheana del conocimiento y de sus aplicaciones, para llegar a la conclusión de que Nietzsche crea, aquí, el "modelo" metodológico para la apologética indirecta del capitalismo y señala el camino para desarrollar, partiendo de una teoría del conocimiento radicalmente agnosticista, de una teoría del nihilismo extremo, el fascinante reino de los símbolos del mito imperialista, brillante en colorido. Y conste que no hemos querido detenernos en las clamorosas contradicciones de sus estructuras míticas. Si intentásemos examinar a través del prisma lógico-filosófico estas manifestaciones de Nietzsche, veríamos alzarse ante nosotros un desolado caos de las más burdas y arbitrarias afirmaciones, tajantemente contradictorias las unas con las otras.

No creemos, sin embargo, que esta aseveración contradiga para nada a la idea, desarrollada al principio por nosotros, de que Nietzsche llegó a desarrollar un sistema consecuente. Lo coherente y lo sistemático radica precisamente en el contenido social de su pensamiento: en la lucha contra el socialismo. Si consideramos desde este punto de vista los abigarrados y multiformes mitos nietzscheanos, contradictorios entre sí, descubrimos en seguida su unidad ideal, su intrínseca concatenación: todos ellos son mitos de la burguesía imperialista encaminados a movilizar todas las fuerzas contra su enemigo fundamental. No resulta difícil descifrar que la lucha entre los señores y la horda, entre los hombres superiores y los esclavos, es simplemente la contrafigura míticamente caricaturesca de la lucha de clases. Y asimismo hemos puesto de relieve cómo la lucha de Nietzsche contra Darwin no es tampoco otra cosa que un mito, nacido del miedo justificado a que la marcha normal de la historia conduzca necesariamente al socialismo. Y también cómo detrás del eterno retorno se esconde el decreto mítico, que envuelve un consuelo de sí mismo, de que el desarrollo histórico no puede aportar nada nuevo en principio (ninguna clase de socialismo). Ni resulta tampoco demasiado difícil percatarse de que el superhombre tiene como misión volver de nuevo a los carriles del capitalismo el anhelo que brota espontáneamente de la problemática del ser capitalista, de su deformación y amputación del hombre, etc., etc. La parte "positiva" de los mitos nietzscheanos no es otra cosa cosa que la movilización de todos los instintos decadentes y bárbaros que anidan en el hombre corrompido por el capitalismo, en el intento de salvar violentamente este paraíso del parasitismo; también en esto es la filosofía nietzscheana el mito imperialista de signo contrario al humanismo socialista.

[128] *Ibid.*, p. 379.

Es posible que esto nos ayude a ver todavía con mayor claridad lo que más arriba decíamos cuando afirmábamos que la ideología de la decadencia burguesa se ve obligada a colocarse a la defensiva. Es propio de la naturaleza del pensamiento burgués el no poder salir del paso sin ilusiones. Ahora bien, cuando desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa se trazaba como el ideal que había que esforzarse en realizar la imagen ideal, rica en ilusiones, de la polis griega, formaban el meollo de esta imagen ideal, ilusoria, una serie de corrientes reales de desarrollo, las tendencias del desarrollo real de la naciente sociedad burguesa y, por tanto, los elementos del propio ser social y las perspectivas del propio futuro real. En Nietzsche, por el contrario, todo contenido brota del miedo —plasmado en mitos— a la desaparición de la propia clase, de la impotencia para medir sus armas, en el plano realmente discursivo, con el adversario: son, todos ellos, contenidos tomados del "terreno enemigo", problemas y planteamientos impuestos por el adversario de clase y que determinan en última instancia el contenido de la filosofía nietzscheana. Y la agresividad del tono, la aparente actuación a la ofensiva en cada caso concreto sólo alcanza a encubrir superficialmente esta estructura fundamental del pensamiento de Nietzsche. La apelación gnoseológica al irracionalismo más extremo, a la negación total de la cognoscibilidad del mundo, de toda razón; la apelación moral a todos los instintos bárbaros y bestiales del hombre, es la confesión —inconsciente— de esta realidad.

Las dotes nada comunes de Nietzsche se revelan en el hecho de que, en los umbrales del período imperialista, fuese capaz de forjar este mito de signo contrario, llamado a influir durante décadas enteras. Su estilo aforístico se manifiesta, visto así, como la forma adecuada de esta situación histórico-social: la podredumbre, la vaciedad y la falacia interiores de todo el sistema se envuelven en estos andrajos de pensamientos, brillantemente tornasolados, que niegan formalmente toda cohesión.

CAPÍTULO IV

La filosofía de la vida en la Alemania imperialista

I

Esencia y función de la filosofía de la vida

LA FILOSOFÍA de la vida es, en Alemania, la ideología predominante de todo el período imperialista. Sin embargo, si queremos poder valorar certeramente la extensión y la profundidad de su influencia, debemos comprender con claridad que esta filosofía, más que una escuela o, simplemente, una corriente claramente delimitada, como por ejemplo, digamos, el neokantismo o la fenomenología, es una tendencia general que se infiltra en casi todas las escuelas o que, por lo menos, las influye. Y esta influencia va, además, en constante aumento. Antes de la guerra, por ejemplo, el único neokantiano decidido partidario de la filosofía de la vida era Simmel; en cambio, después de la guerra, tanto el neohegelianismo como la trayectoria ulterior de la escuela husserliana caen totalmente bajo la dirección de la filosofía de la vida.

Para trazar de un modo completo los contornos de la órbita de influencia de los filósofos de esta tendencia, hay que remontarse por encima del campo de la filosofía en sentido estricto. La influencia de la filosofía de la vida se extiende a todas las ciencias sociales, desde la psicología hasta la sociología, y muy especialmente a la historiografía y a la historia de la literatura y del arte. Y, además, esta influencia va hasta mucho más allá de los límites en que se mueve la filosofía universitaria; así, la publicística filosófica libre, que tanto influye precisamente en los grandes círculos sigue resueltamente, ya desde muy pronto, los rumbos de la filosofía de la vida. Lo cual se debe, no sólo a la influencia sin cesar creciente que Nietzsche ejerce sobre amplios círculos de escritores, sino también a la repercusión relativamente temprana que Dilthey, por ejemplo, logra sobre Weiniger, Simmel sobre Rathenau y ambos sobre la escuela poética de Stefan George. Podemos afirmar que, en el período de posguerra, virtualmente, toda la literatura burguesa leída por los grandes círculos y relacionada con los problemas de la conciencia del mundo se mueve por los carriles de la filosofía de la vida.

La causa de esta vigencia universal de la tendencia filosófica de que hablamos sólo puede residir en la situación social e ideológica de la Alemania imperialista. La filosofía de la vida es, naturalmente, un producto

general del período imperialista, que cuenta con destacados representantes en los diversos países (Bergson en Francia, el pragmatismo en los países anglosajones, etc.). Pero, en este caso como en los demás, nos limitaremos a señalar los rasgos específicos de la trayectoria del pensamiento alemán.

La filosofía de la vida, tal y como surge y se despliega en el período imperialista, como tendencia filosófica, es un producto específico de esta época: el intento de resolver filosóficamente desde el punto de vista de la burguesía imperialista y de su intelectualidad parasitaria los problemas planteados por el desarrollo social, por las nuevas formas de la lucha de clases. De suyo se comprende que, para ello, los filósofos se apoyan en los resultados y en el método de los pensadores del período inmediatamente anterior y de una época más remota que han expresado en la misma dirección hacia la que por su parte tienden pensamientos considerados por aquéllos como esenciales. Tantos más cuanto que las condiciones sociales bajo las que surgen los planteamientos de los problemas y los métodos filosóficos presentan, a pesar de todos los cambios —no pocas veces, cualitativos—, una cierta continuidad, la cual tiene que reflejarse también, como es natural, en el plano ideológico. En nuestro caso, esta continuidad está determinada por la hostilidad reaccionaria que desde la Revolución francesa, las clases dominantes muestran al progreso. En los capítulos anteriores, hemos intentado demostrar detalladamente cómo los problemas metodológicos e intrínsecos específicos del irracionalismo nacieron del empeño de apuntalar filosóficamente la dominación cada vez más carcomida de estas clases. En la medida en que estos medios y estas metas muestran una continuidad, existe también ésta en el campo de la filosofía. Todo período recurre al pasado, a determinadas fases de la trayectoria anterior, en la medida en que busca y encuentra en ellas analogías con sus necesidades del presente.

Todo lo cual indica ya que esta continuidad no puede tener más que un carácter puramente relativo. La tendencia conservadora de las clases dominantes, dirigida contra el asalto de lo nuevo, se ve sujeta a un constante cambio social. Hemos visto cómo las primeras manifestaciones de la filosofía irracionalista, a comienzos del siglo XIX, brotaron de la resistencia de los usufructuarios del absolutismo feudal contra el movimiento general de progreso de las clases burguesas, que la Revolución burguesa había desatado. La tendencia manifiestamente burguesa de esta corriente reaccionaria aparece con Schopenhauer, y fue históricamente necesario, como en su lugar oportuno pusimos de manifiesto, que su filosofía sólo cobrara validez general después de derrotada la revolución de 1848. La época que va de 1789 a 1848 es, en Alemania, un período de avance y concentración de fuerzas de la revolución democrático-burguesa. Las fuerzas dirigentes de clase de la reacción se enderezan todavía, en

este período contra las tendencias ascensionales de la democracia burguesa. El cambio de rumbo se produce después de la derrota de la revolución del cuarenta y ocho: a partir de ahora, asistimos al despliegue del irracionalismo burgués, de una reacción filosófica extrema ajustada al punto de vista de clase de la burguesía y al servicio de sus intereses específicos de clase. Y a ello y no a otra cosa se debe la popularidad de la filosofía schopenhaueriana, de 1848 en adelante.

Los combates de Junio mostraron ya, en la palestra de la lucha armada, al nuevo enemigo, al adversario real de la burguesía, al proletariado, empujando a aquélla, consecuentemente, a desertar de su propia revolución y a tracionarla. La aparición del *Manifiesto Comunista* revela a este adversario pertrechado con todo su bagaje ideológico: a partir de ahora, la filosofía burguesa ya no lucha contra las supervivencias del feudalismo y por la instauración de una sociedad burguesa depurada de ellas, sino que se alía a todas las fuerzas reaccionarias para mantener a raya a la clase obrera revolucionaria. Como es natural, este proceso, llevado al campo ideológico, se desarrolla de un modo gradual y contradictorio. Es después de la segunda gran batalla histórico-universal librada entre la burguesía y el proletariado, después de la Comuna de París, que esboza ya en sus contornos generales la transformación que la sociedad habrá de sufrir al triunfar el proletariado, cuando surge con Nietzsche la forma desarrollada del nuevo irracionalismo burgués, en el que se expresan claramente todas las tendencias de este viraje. Al poner esto de manifiesto en el análisis de Nietzsche, hemos esclarecido, al mismo tiempo, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, su relación con Schopenhauer: la raíz común de clase de que brota el carácter específicamente burgués del irracionalismo de ambos y la necesidad con que se encontró Nietzsche —aun siendo comunes a uno y otro los fundamentos generales de clase— de remontarse filosóficamente por sobre las concepciones schopenhauerianas. (Esto explica, entre otras cosas, por qué después de 1848 va cayendo cada vez más en el olvido el irracionalismo schellingiano, aun bajo su forma posterior; cuando sea necesario y en la medida en que lo sea, explicaremos por qué la filosofía imperialista recurre más tarde, de nuevo, a Schelling, y más aún a Kierkegaard.)

Ahora bien, la filosofía del período imperialista no empalma directa e inmediatamente con los fundadores y los "clásicos" del irracionalismo. Y también esto tiene sus razones histórico-sociales. La primera y la más importante de todas es que la gran crisis social producida al entrar en el período imperialista y cuya expresión fueron la caída de Bismarck y la derogación de la ley contra los socialistas, se esfumó rápidamente y que, hasta la primera Guerra Mundial, el desarrollo del imperialismo alemán discurrió —visto exterior y superficialmente— bajo el signo de una prosperidad sin crisis sociales profundas. Claro está que esto no pasa de

ser una apariencia superficial. Pero la burguesía imperialista se halla interesada en hacer pasar y propagar la apariencia como realidad. Y, por su parte, la intelectualidad parasitaria del imperialismo entre la que se reclutaban los creadores y los lectores de la filosofía de la vida podía cumplir este encargo social tanto más fácilmente cuanto que la situación que ocupaba dentro de la sociedad la dotaba de una "beneficiosa" ceguera para los cambios sociales que se preparaban y las crisis que se estaban gestando; no pocas veces, dicho encargo social podía cumplirse y se cumplía espontáneamente y de buena fe.

Como es natural, el estado de crisis de la situación, vista en su conjunto, no podía por menos de traslucirse, como se traslucía, de diversos modos. Sin embargo, como su forma de manifestarse —en virtud de la situación social de los pensadores que daban la pauta— era la de una crisis de la cultura, y además "de la" cultura pura y simplemente (a pesar de que sus factores reales y efectivos, reflejados bajo una forma desfigurada, se hallaban encuadrados necesariamente en el capitalismo imperialista), la burguesía podía perfectamente aprovecharse para sus propios objetivos de clase de este movimiento espiritual, producido casi siempre espontáneamente; en parte, como derivativo del carácter económico-social de la misma crisis objetiva y, en parte, como elemento de la hostilidad contra el progreso en general, como elemento de aquella tendencia ya tratada y de la que aún habremos de tratar en más de una ocasión, que glorifica el atraso social y político de Alemania como una forma estatal y cultural "superior". Y en relación con todo esto se halla también el hecho de que, en la trayectoria de la filosofía de la vida anterior a la primera Guerra Mundial, aunque las sugestiones emanadas de Nietzsche desempeñaran importante papel, su influencia fue sobre todo, en este terreno, la del "filósofo de la cultura"; sus problemas y soluciones llevados al reaccionarismo más extremo no comenzaron a abrirse paso y adquirir predicamento hasta llegar a la crisis del sistema imperialista posterior a la primera Guerra Mundial, ya clara y manifiesta a los ojos de todos.

Esta latencia de la crisis es el nexo de engarce entre la filosofía de la vida del período de anteguerra y sus antecesores directos, los filósofos posteriores a la derrota de la revolución de 1848, y determina, al mismo tiempo, las diferencias importantes que entre unos y otros existen. El período posterior a 1848 trae consigo el enterramiento de casi toda la filosofía neohegeliana; la mayor parte de los supervivientes emprende —más temprano o más tarde, de un modo resuelto o con vacilaciones— el camino de retorno de Hegel a Kant (Vischer, Rosenkranz, etc.). La burguesía se imagina haber entrado en un período de auge ilimitado del capitalismo, en una verdadera época de "seguridad", en la que nada podrá hacer estremecerse la estabilidad de la sociedad burguesa. Este período es, al mismo tiempo, ciertamente, el de la capitulación incondi-

cional de la burguesía alemana ante la "monarquía bonapartista" de Bismarck.

Todos los anteriores motivos determinan el que, junto al ascenso de Schopenhauer y a la difusión de un materialismo mecanicista en el campo de las ciencias naturales y de un materialismo liberal-oportunista en el campo de la sociedad (Büchner, Moleschott, etc.), se imponga como filosofía dominante un neokantismo positivista y agnóstico. La seguridad social de la burguesía, su confianza inquebrantable en la "perennidad" del auge capitalista, conduce a la repulsa y eliminación de los problemas relacionados con la concepción del mundo: la filosofía se circunscribe a la lógica, a la teoría del conocimiento y, cuando más, a la psicología. Se expresa con ellos, de una parte, la fe en que el desarrollo de la economía y de la técnica se encargará de resolver "por sí mismo" todos los problemas de la vida (para ello, bastaba con que se contase, desde el punto de vista "ético", a lo sumo, con el Estado prusiano); por otra parte, el predominio de la teoría del conocimiento pondría un dique a extravíos y excesos fantásticos, "acientíficos" como los que la burguesía alemana se había visto obligada a vivir en el "año loco" (1848). La punta de lanza de esta defensa iba dirigida, ante todo, contra las consecuencias de la filosofía hegeliana (y, por tanto, contra el movimiento democrático anterior al 48), pero, poco a poco, a medida que va fortaleciéndose la clase obrera alemana y creciendo su grado de organización y de conciencia, el blanco va siendo cada vez más la concepción del mundo del proletariado. Aquí tiene sus raíces sociales cada vez más profundas la enconada lucha —mantenida en nombre del agnosticismo neokantiano— en contra de la "acientificidad" de una "metafísica" materialista. Por el momento, la pretensión se limita, sin embargo, a desalojar de la filosofía los problemas que tocan a la concepción del mundo. Hasta que, al presentarse la crisis latente en el período del imperialismo, surge la necesidad de poseer una concepción del mundo, y la misión primordial de la filosofía de la vida, que ahora nace, no es otra, en efecto, que la de satisfacer esta necesidad.

Esta necesidad determina, al mismo tiempo, la diferencia de la filosofía de la vida con respecto a sus antecesores directos. Ya más arriba hemos señalado una diferencia de carácter externa de cierta importancia: mientras que la filosofía alemana anterior al imperialismo había sido, preferentemente, una ciencia de cátedra, muy alejada de todo intento de una amplia difusión (y la posición marginal de pensadores como Eduard von Hartmann, Nietzsche o Lagarde no hace más que subrayar este rasgo esencial), la órbita de influencia de la filosofía de la vida —entre la intelectualidad— rebasa ahora muy considerablemente estos marcos y lleva aparejado, a la par como premisa y como consecuencia, un cambio en cuanto al estilo y al modo de exponer los problemas: un exponente

de ello es el reconocimiento y la consagración cada vez más señalados de Nietzsche como filósofo en toda la extensión de la palabra, y no simplemente como "poeta". Pero, a la par con todo esto, según habremos de ver en detalle más adelante, sigue en pie, intacto, el fundamento agnóstico y gnoseológico de la filosofía.

Ahora bien, ¿cómo se refleja este cambio —permaneciendo invariable la base gnoseológica— en la actitud de la filosofía de la vida ante problemas complejos tan decisivos como los de la dialéctica y el materialismo?

Sabido es que la filosofía alemana de cátedra preimperialista adoptaba una actitud de total repulsa ante la dialéctica. En esto, marchaban al unísono la filosofía ya muy influyente de Schopenhauer y la del neokantismo positivista: la dialéctica era, según ambas, un absurdo y debía rechazarse por principio como acientífica; el camino seguido por la filosofía alemana desde Kant hasta Hegel era un gran extravío, un atolladero científico. ¡Vuelta a Kant!: he ahí la divisa de la filosofía. (Liebmann, *Kant y los epígonos,* 1865.)

Entre los filósofos marginales se dibujan, ciertamente, otras tendencias: Eduard von Hartmann, por ejemplo, trata de llegar a una síntesis ecléctica del Schelling de la última época, Schopenhauer y Hegel; y también el Nietzsche de los últimos años habla, a veces, de la injustificada hegelofobia de Schopenhauer, etc. Pero estas tendencias no pasan de ser puramente episódicas, tanto más cuanto que en aquella concepción ecléctica de Hartmann anidan todavía no pocos restos del período anterior a 1848, que, al mismo tiempo y en cierto sentido, se adelanta también a ciertos pensamientos y posiciones de la que más tarde será la filosofía de la vida del imperialismo. Se expresan en ellos, y muy marcadamente en Nietzsche, los cambios decisivos operados en la situación social y sus reflejos en el plano del pensamiento. En el período de "seguridad", los neokantianos se habían hecho la ilusión de poder ahogar en el silencio al nuevo enemigo, al socialismo (al materialismo dialéctico e histórico). Creían que el agnosticismo kantiano, como único método filosófico "científico", combinado con el postulado ético categórico de la sumisión incondicional al sistema de los Hohenzollern, bastaría para eliminar satisfactoriamente todos los peligros ideológicos. Así pues, en los casos en que se manifiesta en el ala liberal de los neokantianos la idea del progreso, se trata de una idea puramente positivista y evolutiva; es decir, se concibe el progreso como encajado dentro del sistema capitalista, sin la menor modificación de estructura ni de contenido. Hacía ya mucho tiempo que la victoria y la consolidación del capitalismo habían impuesto este evolucionismo positivista como tendencia dominante, en los países del Occidente; la "seguridad", vista a través de los colores prusianos, se encarga de darle, ahora, su matización especial alemana. De todos modos,

contemplado a través de este prisma, todo movimiento histórico hecho de contradicciones y antítesis, se revela como un puro absurdo acientífico, que debe, sencillamente, rechazarse como ridícula utopía, sobre todo si se tiene en cuenta que esta teoría dialéctica del desarrollo se manifiesta como la teoría del movimiento obrero revolucionario.

Ya hemos podido observar, al tratar de Nietzsche, cómo la experiencia vivida del estremecimiento de este estado de "seguridad" repercutió sobre el pensamiento filosófico burgués e hizo cambiar radicalmente todos sus puntos de vista metodológicos, en relación con esto. Nietzsche descubrió claramente al nuevo enemigo, a la clase obrera, y ello hizo que la dialéctica no fuese ya, para él, ni mucho menos, un problema teórico académicamente liquidado de largo tiempo atrás, como lo era para otros filósofos de su tiempo, quienes no veían en este adversario un enemigo tan peligroso, hasta el punto de que su aplastamiento conceptual pudiera llegar a ser la misión fundamental de su vida y que, por tanto, se hacían la ilusión de poder prescindir arrogantemente de las formas de la dialéctica (hegeliana) ya superadas por la marcha real de la historia, desconociendo con ello, al mismo tiempo, ciertamente, la significación histórica e intrínseca de la dialéctica de Hegel. Y asimismo hemos puesto de manifiesto más arriba cómo Nietzsche no hizo más que percatarse del peligro (sintiéndolo y viviéndolo más bien que penetrando conscientemente en él) y descubrir al adversario, pero sin llegar a estudiar realmente su teoría y su práctica. Por eso no se detiene a polemizar conscientemente con la dialéctica, a la manera como lo hacen un Schelling o un Kierkegaard. Se limita a oponer a la dialéctica materialista y al materialismo histórico, como concepción contraria, un mito irracionalista. Pero la estructura decisiva de esta contraposición corresponde, evidentemente, a la de los anteriores movimientos irracionalistas de oposición contra la dialéctica. Y es también, como ya hemos visto, fundamentalmente anticientífica, intuitiva e irracionalista, en lo tocante a su método.

Como el filósofo que se adelanta discursivamente a la crisis de la sociedad capitalista bajo el imperialismo, Nietzsche sólo logró encontrar lectores y seguidores reales después de la revelación social y general de esta crisis: después de la primera Guerra Mundial y de la implantación, en Rusia, de la primera dictadura del proletariado del mundo. La historia de la filosofía de la vida en sus relaciones con la dialéctica es la trayectoria ideológica que va desde la crisis latente a la crisis aguda. Ello explica por qué este proceso, antes de la primera Guerra Mundial, se desarrolla lentamente, aunque a veces a saltos, y por eso también la trayectoria a que nos referimos discurre paralelamente a diferentes debates sociológicos con el marxismo, que en parte y por encima de todo se proponen aplastar "científicamente" estas doctrinas, pero en parte tratan también de incorporar a la concepción burguesa de la historia algunos de sus elementos

"útiles" y convenientemente "depurados" (en interdependencia con el movimiento revisionista operado en el seno de la socialdemocracia); por eso, asimismo, la filosofía burguesa echa nuevamente mano del romanticismo, de los sucesores de Kant, se remonta incluso hasta Hegel, etc.

Todas estas tendencias son reflejos discursivos —muy deformados, ciertamente— del hecho de que las contradicciones del desarrollo social se manifiestan ya de un modo tan ostensible, incluso en el período de lo que se llama su latencia, que ya no es posible seguir ignorándolos como antes, en un silencio elegantemente académico. Comienza el ajuste de cuentas, aunque al principio de un modo muy vacilante. Nadie quiere romper con los antecesores, y la pretensión se limita, por el momento, a pretender desarrollar la filosofía a tono con las nuevas necesidades ideológicas que nacen por las razones expuestas.

Y, en este punto, se descubre —cada vez más— que pueden encontrarse valiosos aliados para la batalla planteada en la filosofía marcadamente reaccionaria e irracionalista del período anterior a 1848 y en las fallas reaccionarias de la propia dialéctica idealista. La filosofía salta, así, sobre el neokantismo positivista, para encarrilarse por derroteros reaccionarios, aunque conservando la teoría neokantiana del conocimiento. Se trata, también en este punto, de revocar en un sentido irracionalista el progreso objetivo, cuyo reflejo discursivo es la dialéctica y su desarrollo; y se trata, más concretamente, ahora —en cuanto a la esencia, no en cuanto a la forma externa de la mayoría de los debates filosóficos— de aplastar filosóficamente, de este modo, al materialismo dialéctico e histórico. Cómo y por qué caminos se desarrolla este proceso y cuáles son sus principales etapas, las cuales dependen, fundamentalmente, del crecimiento y de la actividad del adversario, es lo que nos proponemos analizar detalladamente en este capítulo y en los que le siguen.

En segundo lugar, también la trayectoria filosófica del imperialismo se halla dominada por la lucha contra el materialismo. No puede desprenderse, por tanto, de la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo. Tanto da que esta teoría se oriente preferentemente, como en Alemania, hacia Kant o hacia Hume y Berkeley: el *axioma implícito* en toda filosofía de esta época es la incognoscibilidad y hasta la inexistencia, la impensabilidad de una realidad objetiva independiente de la conciencia.

Es evidente que la "necesidad de una concepción del mundo" sentida por este período cae, aquí, en oposición con la premisa gnoseológica del propio pensamiento. Y, como intento de solución de este dilema, aparece la filosofía de la vida. Filosofía que puede, muy fácilmente, engarzarse con las formas imperantes en el moderno agnosticismo: puesto que el problema fundamental clásico de la teoría del conocimiento, el de las relaciones entre la conciencia y el ser, va deformándose y adelgazán-

dose poco a poco bajo la fórmula de entendimiento (y de razón equiparada al entendimiento, reducida a lo intelectivo) contra ser comprendido, podía procederse a una crítica del entendimiento, al intento de traspasar las fronteras del intelecto sin necesidad de atentar por ello contra los fundamentos del idealismo subjetivo. Y la clave para resolver todas estas dificultades podía encontrarse en el concepto de "vida", sobre todo si se lo identificaba, como la filosofía de la vida lo hace siempre, con el de "vivencia". La vivencia y su "organon", la intuición, y lo irracional como su objeto "natural", podían hacer brotar como por encanto todos los elementos necesarios de la "concepción del mundo", sin tener que renunciar por ello *de facto* y no declarativamente al agnosticismo de la filosofía idealista subjetiva, a la negación de una realidad independiente de la conciencia, irrenunciable como defensa contra el materialismo. La apelación a la plétora de la vida, de la vivencia, frente a la seca pobreza del entendimiento, permite a la filosofía, de una parte, hablar en nombre de una ciencia natural, de la biología, en contra de las conclusiones materialistas basadas en el desarrollo de la sociedad y de las ciencias naturales. (Hemos de ver, sin embargo, que las relaciones entre la filosofía de la vida y la biología son harto inconexas y tienen más de metafísico que de real, sin entrar nunca en una valoración filosófica de los verdaderos problemas planteados por las ciencias biológicas.) Y, de otra parte, se consigue así una plataforma de seudoobjetivismo, un aparente sobreponerse a la contraposición entre idealismo y materialismo.

Esta tendencia a elevarse por sobre el dilema supuestamente falso de idealismo o materialismo constituye una aspiración filosófica general de la época imperialista. Ambas corrientes son consideradas por la conciencia burguesa como comprometidas en diversos aspectos: el idealismo, por razón del academicismo estéril de sus representantes (en virtud del descalabro de los grandes sistemas idealistas); el materialismo, sobre todo, por su vinculación con el movimiento obrero, si bien vale la pena señalar que el nuevo materialismo, el materialismo dialéctico, rara vez aparece en estas discusiones; el materialismo marxista se identifica sencillamente con el viejo materialismo (Moleschott, Büchner, etc.) y su incapacidad discursiva para captar en conceptos las nuevas conquistas de la física se le carga en cuenta al marxismo, como fracaso de éste.

Y así, surge en vísperas del período imperialista, casi simultáneamente en Mach, Avenarius y Nietzsche, una "tercera vía" filosófica. Se trata en realidad, sencillamente, de una renovación del idealismo, pues siempre que se estatuye la mutua inseparabilidad del ser y la conciencia, se afirma necesariamente la supeditación gnoseológica del primero a la segunda, es decir, el idealismo. Por tanto, mientras esta "tercera vía" filosófica se mantiene en el terreno de la pura teoría del conocimiento, no se distingue en nada o en muy poco del viejo idealismo subjetivo (Mach-Avenarius

con respecto a Berkeley). Solamente cuanto esta filosofía trasciende de lo puramente gnoseológico, surge el verdadero problema de la seudoobjetividad.

La necesidad que la época siente de una concepción del mundo reclama, en efecto, una imagen concreta del universo, una imagen de la naturaleza, de la historia y del hombre. Es cierto que los objetos aquí postulados, con arreglo a la teoría del conocimiento imperante, sólo pueden ser creados por el sujeto, pero, al mismo tiempo, para que la necesidad de una concepción del mundo quede satisfecha, tienen que aparecer ante nosotros como objetos del ser objetivo. Y la posición central que en el método de esta filosofía ocupa la "vida", sobre todo bajo la forma específica en que la vida aparece siempre subjetivada como la "vivencia" y la vivencia objetivada como "vida", consciente ese juego tornasolado entre la subjetividad y la objetividad, que, naturalmente no puede prevalecer ante una verdadera crítica del conocimiento.

Y esta tendencia se acentúa todavía más cuando, por vez primera, Nietzsche introduce decididamente en el mundo de los conceptos filosóficos la idea del mito. No cabe la menor duda de que la objetividad mítica es una creación del sujeto. Además, la larga vida histórica de los mitos y su indiscutida vigencia general despierta en extensos círculos de gentes cultas la ilusión exenta de crítica de que, a pesar de este origen subjetivo y de la vinculación subjetiva de su validez (y que su "ser" depende exclusivamente de la fe que en ellos se tenga), los mitos representan un tipo especial de objetividad. Y aún contribuye a acentuar esta ilusión y a darles una tónica más adecuada a la época el nuevo concepto central de la mitología, precisamente en virtud de aquel claroscuro de que hablábamos entre la subjetividad y la objetividad (entre la vivencia y la vida): tal parece como si precisamente esta época estuviese llamada a sacar de la "vivencia", de la "vida", el mundo, asolado y privado de Dios por la inteligencia, haciendo que recobre su cohesión, sus perspectivas y su sentido, al poblarlo con las nuevas formas de un nuevo mito.

Dicho en pocas palabras: la esencia de la filosofía de la vida consiste en hacer que el agnosticismo se trueque en misticismo, que el idealismo subjetivo se convierta en la seudoobjetividad del mito.

Este "objetivismo" mítico, que encubre siempre una teoría subjetivista-agnosticista del conocimiento, responde exactamente a las necesidades ideológicas de la reacción imperialista. Se tiene la sensación general de que se avecina un período de grandes decisiones históricas interiores y exteriores (Nietzsche es el primero que proclama abiertamente esta sensación). Lo que hace nacer la necesidad de postular algo intrínseco y positivo acerca del desarrollo social, de la historia y de la sociedad; es decir, de ir más allá del formalismo de los neokantianos.

Se percibe entre la intelectualidad un constante incremento de la tónica

anticapitalista. Por los días de la última crisis bismarckiana, de la derogación de la ley contra los socialistas, cuando se desarrolla la fermentación naturalista en la literatura alemana, la inmensa mayoría de los intelectuales jóvenes de talento, por ejemplo, militaba, aunque fuera por poco tiempo y con ideas no pocas veces harto confusas, en el campo de la socialdemocracia. Era, pues, necesario dar entrada a estas tendencias en la concepción filosófica del mundo, para poder de este modo combatir las tendencias socialistas entre los intelectuales más eficazmente de lo que puede hacerlo la ideología de la reacción corriente. La concepción del mundo de la filosofía de la vida, con su contraste entre lo vivo y lo anquilosado, lo mecánico, asume la misión de "profundizar" todos los problemas reales en la medida necesaria para alejarlos de estas consecuencias sociales evidentes.

Pero, la tónica alemana peligrosa para la reacción no se limitaba, ni mucho menos, a las simpatías con el socialismo. Ya en vísperas del período imperialista se veía agrietarse por todas partes la componenda bismarckiana a que se había llegado en la estructura del Imperio alemán. Se sentía con carácter general, tanto en la derecha como en la izquierda, la necesidad de una reestructuración. La historiografía y la sociología de la reacción esforzábanse todo lo posible, con gran éxito en extensos círculos de la intelectualidad, por presentar la atrasada estructura política del segundo Imperio como algo históricamente específico, históricamente nuevo, frente a las instituciones del Occidente democrático.

La filosofía de la vida vino, filosóficamente, en ayuda de estos esfuerzos. Su relativismo socavaba filosóficamente la fe en el progreso histórico y, por tanto, en la posibilidad y en el valor de una democratización radical de Alemania. El "fenómeno primigenio" polar de la filosofía de la vida, la contraposición entre lo vivo y lo anquilosado, podía aplicarse también sin esfuerzo a este complejo de problemas, comprometiendo filosóficamente a la democrocia como algo mecánico y anquilosado. Por el momento, nos limitaremos a apuntar de pasada esta importante concatenación. El papel histórico de la sociología, la filosofía del derecho, la historiografía alemanas, etc., será estudiado más adelante, en cuanto guarda relación con nuestros problemas.

Añádase a esto que la posición central asignada a la vivencia en la teoría del conocimiento de la filosofía de la vida inculca necesariamente una actitud aristocrática. Una filosofía de la vivencia sólo puede ser intuitiva, y la capacidad de intuición es, al parecer, patrimonio de los elegidos, de los miembros de una nueva aristocracia. Andando el tiempo, a medida que se agudicen todavía más las contradicciones sociales, se proclamará abiertamente que las categorías del entendimiento y la razón son las que corresponden a la chusma democrática y que los hombres realmente escogidos y superiores sólo se asimilan el mundo a base de la

intuición. La filosofía de la vida profesa, por principio, una teoría aristocrática del conocimiento.

Todos estos motivos, entre los cuales sólo hemos enumerado los más importantes, contribuyen a asignar a la filosofía de la vida un papel predominante y a exaltar su relativismo agnosticista hasta el plano de una nueva concepción del mundo. Al principio, la filosofía oficial de la cátedra y las autoridades del Estado adoptan ante estas tendencias una actitud de escepticismo. Pero, poco a poco, la filosofía de la vida va abriéndose paso e infiltrándose en todo el pensamiento de la Alemania imperialista. El más importante precursor y fundador de la filosofía imperialista de la vida, Wilhelm Dilthey, se expresa a veces en términos marcadamente programáticos acerca de esta situación. Señala la gran misión que la concepción filosófica del mundo ha cumplido en las luchas político-sociales del pasado. Y añade: "¡Gran enseñanza para el político! Por mucho que quiera darse aires distinguidos la aversión de los funcionarios actuales y de nuestra burguesía por las ideas y su expresión filosófica, no es precisamente un signo del sentido de la realidad, sino de la pobreza de espíritu: no son solamente los sentimientos naturales, sino también un sistema cerrado de pensamientos, los que aseguran la superioridad de la socialdemocracia y del ultramontanismo sobre las demás fuerzas políticas de nuestro tiempo." [1]

En las páginas siguientes, nos proponemos estudiar en sus etapas fundamentales la trayectoria que parte de aquí y que conduce, llevada a sus últimas consecuencias, a la "concepción nacionalsocialista del mundo". La línea por nosotros esbozada no quiere decir, naturalmente, que el fascismo alemán haya abrevado exclusivamente en esta fuente. Muy al contrario. La llamada filosofía del fascismo tiene como base fundamental la doctrina del racismo, sobre todo bajo la forma que hubo de darle H. St. Chamberlain, quien, por lo demás, no dejó de poner a contribución para ello los resultados de la filosofía de la vida. Pero, para que una "concepción del mundo" tan precaria en sus fundamentos y tan poco coherente, tan profundamente acientífica y llena de un diletantismo tan tosco, pudiera llegar a imponerse como la predominante, necesitaba de una determinada atmósfera filosófica, de una corrosión de la confianza en la razón y el entendimiento, de la destrucción de la fe en el progreso, de una actitud crédula ante el irracionalismo, el mito y la mística. De crear esta atmósfera filosófica se encargó justo la filosofía de la vida.

No de un modo consciente, por supuesto. Tanto menos cuanto más nos alejamos en el tiempo del hitlerismo. Sería ridículo empeñarse en ver en un Dilthey o en un Simmel los precursores conscientes del fascismo, pues no llegaron a serlo ni siquiera en el sentido en que podemos llamar sus antecesores a un Nietzsche o un Lagarde. Pero no se trata, aquí, de un

[1] Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Leipzig-Berlín, 1914, t. II, p. 91.

análisis psicológico de las intenciones, sino de la dialéctica objetiva del desarrollo mismo. Y, en un sentido objetivo, no cabe duda de que cada uno de los pensadores de que vamos a ocuparnos contribuyó a crear aquella atmósfera filosófica a que acabamos de referirnos.

II

Dilthey, fundador de la filosofía de la vida del imperialismo

DILTHEY fue, con Nietzsche y después de él, el más importante y el más influyente precursor de la filosofía de la vida del imperialismo. Pero, mientras que Nietzsche llevó a cabo el viraje decisivo hacia la filosofía imperialista de la vida, volviendo su punta de lanza contra el nuevo portador del progreso histórico, contra el proletariado, desencadenando con ello, desde muy pronto, el ataque abierto contra toda cientificidad, Dilthey es un precursor, una figura de transición, en un sentido mucho más estricto. Su punto de partida es el neokantismo positivista de los años sesenta y setenta. Esta filosofía es la que él se propone reconstruir poco a poco, hasta convertirla en una nueva concepción del mundo. Y, al hacerlo, permanece subjetivamente fiel al punto de vista de la ciencia, sin llegar a romper nunca abiertamente con el kantismo ni, sobre todo, con las ciencias especiales. Sin embargo, objetivamente, va socavando poco a poco y de un modo muy consecuente la cientificidad de la filosofía, labor de zapa que, a la larga, no cabe duda de que llega a ser tan eficaz como los ataques directos de un Nietzsche.

Dilthey arranca de un punto de partida psicológico e histórico. La obra a que se proponía consagrar su vida era, en rigor, una "Crítica de la razón histórica"; aspiraba a acomodar la doctrina de Kant a las necesidades del presente y a desarrollar la filosofía kantiana de tal modo que pudiera servir de fundamentación a las ciencias del espíritu y, muy esencialmente, a la historia (concebida, evidentemente a la manera de un Ranke o de un Jakob Burckhardt, y no como la historia del período progresivo de la burguesía). Deja en pie, para ello, los rasgos característicos fundamentales de la filosofía de Kant, positivistamente concebida: el agnosticismo y el fenomenalismo. Dilthey, al igual que todos los kantianos modernos, liquida de raíz las vacilaciones del maestro ante el materialismo en la teoría de la "cosa en sí". Pero, a pesar de esta "ortodoxia" kantiana de Dilthey, su filosofía representa un importante paso atrás, con respecto al neokantismo, por el camino hacia el irracionalismo de la filosofía de la vida. No sólo estimula la irrupción de la verdadera filosofía de la vida, sino que fomenta también, y en estrecha relación con esto, el renacimiento de las filosofías poskantianas (del neorromanticismo y el neohegelianismo); y es, al mismo tiempo, una corriente paralela a la escuela feno-

menológica, a cuyo ulterior desarrollo en la filosofía de la vida se adelanta precisamente Dilthey, influyendo en él; y, a la par con ello, un fenómeno paralelo, dentro de la filosofía alemana, a las doctrinas de Bergson y del pragmatismo. Claro está que, en Dilthey, estas tendencias no cobran claridad de repente y desde el primer momento, sino poco a poco. Sus primeros pasos se hallan todavía muy cerca del neokantismo positivista, aunque ya en los gérmenes se contenga, visiblemente, lo nuevo. Nos limitaremos aquí a ofrecer un obreve resumen de sus concepciones esenciales, sin entrar en su desarrollo.

La fundamentación gnoseológica diltheyana de la filosofía de la vida parte de la idea de que la vivencia del mundo es el fundamento último del conocimiento. "La vida misma, la vitalidad, más allá de la cual ya no puedo ir, contiene concatenaciones, a la luz de las cuales cobra luego expresión explícita toda experiencia y todo pensamiento. *Y es aquí precisamente donde reside el punto decisivo para toda posibilidad del conocer.* Si existe un conocimiento de la realidad, es solamente porque en la vida y en la experiencia se contiene toda la concatenación que se manifiesta en las formas, los principios y las categorías del pensamiento, solamente porque esa concatenación puede mostrarse analíticamente en la experiencia y en la vida."[2] A primera vista, estas palabras parecen como un intento de fundamentar gnoseológicamente un idealismo objetivo. Si todas las categorías se contienen en la realidad objetiva y nuestro conocimiento no hace otra cosa que extremarlas de ella, habremos superado, evidentemente, la estrechez subjetiva del idealismo neokantiano y su incapacidad para trazar una imagen real del universo.

Y esta apariencia se acentúa todavía más a medida que vamos conociendo más de cerca la posición de Dilthey. Éste tiene la sensación exacta de que la solución gnoseológica de la relación entre el hombre y el mundo exterior objetivo sólo puede esclarecerse por la vía de la práctica. "Si pudiéramos concebir un hombre todo percepción e inteligencia, es posible que este aparato intelectual contuviese todos los medios imaginables para la proyección de imágenes; pero todo esto jamás haría posible distinguir entre el Yo y los objetos reales, pues el meollo de esta distinción reside más bien en las relaciones entre el impulso y el obstáculo con que tropieza la intención, entre la voluntad y la resistencia con que se encuentra. . ." ("Realidad del mundo exterior").

Pero, si seguimos leyendo en Dilthey, vemos que no se habla para nada aquí, de la realidad objetiva misma. El impulso, etc., no son, para Dilthey, órganos, medios para llegar a captar una realidad que existe independientemente de la conciencia e ir dominándola paso a paso, sino que forman, "por así decirlo, el lado interior de la cohesión de nuestras percepciones, representaciones y procesos discursivos. El impulso, la presión, la resistencia

[2] *Ibid.*, t. V, p. 83.

son, en cierto modo, las partes fijas que comunican su solidez a todos los objetos exteriores. La voluntad, la lucha, el trabajo, la necesidad, la satisfacción, los elementos medulares, constantemente reiterados, que forman el andamiaje del acaecer espiritual" ("Realidad del mundo exterior").

El mundo representado por la teoría diltheyana del conocimiento se halla tan puramente determinado por la conciencia como el de los neokantianos, pues todas las categorías "prácticas" que Dilthey trae a colación son otros tantos elementos del mundo del sujeto, ni más ni menos que aquellas categorías "puramente intelectuales" contra las que él polemiza y que aspira a superar. La suerte que corre este conato, movido por una conciencia y dotado de una decisión realmente raras para su época, de captación de la objetividad de lo real, cuyo punto de partida es la intuición de un entronque entre la práctica y la captación de la realidad objetiva, revela precisamente cuán exacta es nuestra concepción de que la teoría del conocimiento de la filosofía de la vida no se remonta nunca, por principio, sobre el idealismo subjetivo del período anterior.

Pero, cabalmente en este punto, es necesario poner de relieve lo que hay de distintivo, de nuevo, en el planteamiento del problema por la filosofía de la vida. Dilthey pone fin a este razonamiento suyo con las siguientes palabras: "Aquí está la vida misma. Y ésta es constantemente su propia prueba." [3]

Y, en otro lugar, añade que de este modo se resuelven por sí mismos todos los problemas de la trascendencia que iban implícitos en la cosa en sí de Kant: "Desde el punto de vista de la vida, no cabe la prueba de algo trascendente en que se rebase lo que se contiene en la conciencia. Nos limitaremos a analizar sobre qué descansa, en la vida misma, la fe en el mundo exterior. *Las premisas fundamentales del conocimiento se dan en la vida, y el pensamiento no puede ir más allá de ellas.* Lo único que puede hacer es probarlas, contrastarlas en cuanto a su valor y a su alcance en la ciencia. Pero esto no quiere decir que sean simples hipótesis, sino principios que brotan de la vida o premisas que entran en la ciencia como los medios a que aquéllos se hallan vinculados. Si pudiéramos concebir una razón sin voluntad ni estados de ánimo, este cosmos intelectual que sería una conciencia acusaría, probablemente, diferencias en cuanto a la dependencia en el modo de manifestarse y desarrollar a través de ellas la regularidad que correspondería a la representación causal y a la diferencia entre el yo y los objetos, pero a la postre y al cabo, la misma diferencia entre sujeto y objeto va adherida a las funciones y, por tanto, a las actividades y a la imagen. Además, el valor de conocimiento de la contraposición que media entre el yo y el objeto no es el de un hecho trascendente, pues el yo y el otro o lo exterior no

[3] *Ibid.*, pp. 130 *s.*

son, cabalmente, otra cosa que lo que se contiene, y se da en las experiencias de la vida misma. *Esto es toda realidad.*" [4]

Tenemos aquí, ante nosotros, en su estado puro, como en un cultivo, todo el fundamento gnoseológico de la filosofía de la vida. Gracias a la identificación —inconsciente— de la vida y la vivencia, obtenemos ese tornasolado claroscuro entre la objetividad —aparente— y la subjetividad —real— que forma la esencia misma de la seudoobjetividad de esta filosofía. Si Dilthey llevase hasta el fin, de un modo consecuente, su propósito inicial de objetividad, tendría que percatarse en seguida de que la "resistencia" con que dice que tropiezan sus impulsos, etc., es algo más amplio y más vasto, algo muy distinto que el simple lado "objetivo" de la vida; la vivencia se proyecta aquí sobre la realidad objetiva, de la que la vida no es más que una parte, a menos que —lo que Dilthey dista mucho de hacer— se conciba toda la realidad objetiva como vida, a la manera de los hilozoístas. Pero el planteamiento diltheyano del problema se atiene —aunque no llegue a pensarla hasta el final, a analizarla realmente— a la unidad de vivencia y vida. Dilthey no toma en cuenta para nada la realidad objetiva, independiente de la conciencia.

Estamos ante una remota analogía con la problemática de la filosofía alemana clásica, que indagaba también y que decía haber encontrado una identidad sujeto-objeto parecida a ésta (el sujeto y la sustancia, en la *Fenomenología del espíritu*). Sin embargo, las diferencia son mucho más elocuentes, en este punto precisamente, que las analogías. En primer lugar, Hegel se remonta consciente y decididamente sobre el sujetivismo de la teoría kantiana del conocimiento, mientras que Dilthey arriba a sus corolarios neokantianos, aún más resueltamente subjetivistas. En segundo lugar, en la filosofía alemana clásica, el lado objetivo de la identidad pensante sujeto-objeto abarca toda la realidad, al paso que el sujeto-objeto diltheyano es, simplemente, la equiparación de vivencia y vida, con una marcada preponderancia de la primera sobre la segunda. En aquélla, nos encontramos, pues, con una especie de objetividad, aunque lleve consigo toda la problemática propia de la misma esencia del idealismo objetivo, mientras que la de Dilthey no pasa de ser, necesariamente, una seudo-objetividad. En tercer lugar, la solución dada por la filosofía alemana clásica consiente y hasta postula un conocimiento dialéctico-racional del mundo; al convertir la sustancia en sujeto, Hegel descubre, al mismo tiempo, la acción omnicomprensiva de la razón en la realidad, llegando a todas las profundidades; en cambio, la fusión inaclarada de la vivencia y la vida por Dilthey postula necesariamente la esencia de la realidad así captada como algo por principio irracional.

El gran descubrimiento de Dilthey reside, por tanto, en sostener que nuestra fe en la realidad del mundo exterior brota de la vivencia de la

Ibíd., pp. 136 *s*.

resistencia y de los obstáculos con que tropezamos en nuestras relaciones volitivas con las personas y las cosas del mundo exterior. La filosofía de la vida renueva, así, la "afección" kantiana del sujeto por la cosa en sí (la piedra de escándalo para todos sus secuaces, desde Maimon hasta la escuela de Marburgo y la de Heidelberg), pero, precisamente al hacerlo, la despoja de su originario regusto materialista. Veamos cómo expone Dilthey sus concepciones: "La cosa y su fórmula conceptual, la sustancia..., no es una creación del entendimiento, sino de la totalidad de las potencias del alma." [5] Por tanto, el mundo exterior no es independiente de la conciencia humana, si bien su "creador" no es el entendimiento o la razón, sino la totalidad del espíritu humano, tal como lo entiende la filosofía de la vida. Y esta aparente ampliación de los problemas gnoseológicos fundamentales llevaría aparejada, en opinión de Dilthey, si se la concibiera de un modo intelectual, un concepto irreductiblemente contradictorio de lo trascendente de la conciencia. Ahora bien, sigue razonando Dilthey, el fundamento de estas categorías "reside en las experiencias de nuestra voluntad y de los sentimientos enlazados a ella. Todas las sensaciones y todos los procesos discursivos no hacen más que envolver en su ropaje, por así decirlo, estas experiencias". A medida que van sumándose las experiencias, "aumenta el carácter de realidad que estas imágenes tienen para nosotros, hasta convertirse en una potencia que nos envuelve por entero... Aquí está la vida misma. Y ésta es constantemente su propia prueba".

Hemos querido transcribir un poco por extenso el razonamiento de Dilthey, para que el lector se dé clara cuenta de cuán poco se remonta, en realidad, sobre el carácter agnosticista-solipsista del neokantismo, en el problema central de la teoría del conocimiento, pese a su "descubrimiento" y a su nueva terminología. Sin embargo, como todos los idealistas modernos, Dilthey se resiste también contra estas consecuencias que legítimamente se extraen de su teoría del conocimiento y contra las que, apoyándose en esto, lo sitúan, con razón, en el campo del idealismo sujetivo y del agnosticismo. Y, cuanto más va alejándose, en sus disquisiciones concretas, del problema inicial de la teoría del conocimiento, más empeño pone en tratar de convencernos de que reconoce un mundo exterior independiente de la conciencia. Y, así, por ejemplo, nos dice, ocasionalmente, que las leyes de las ciencias naturales y los hechos que les sirven de premisa, refutan todo escepticismo. "Lo cual nos revela claramente que existe un orden objetivo de los fenómenos independiente de nosotros y sujeto a leyes. Y ello es la expresión de una gran realidad, que existe independientemente de nosotros mismos." Aunque se cuida de añadir, a renglón seguido: "Cierto es que nunca llegamos a contemplarla", [6] pues lo único que vemos son los símbolos, los signos de ella, etc.

[5] *Ibíd.*, p. 125.

[6] *Ibíd.*, t. VIII, p. 255.

Este sesgo que la filosofía de la vida da al problema fundamental de la teoría kantiana del conocimiento sitúa necesariamente en el centro del interés filosófico la psicología. Y esto es, a su vez, otro rasgo general de la renovación positivista de la filosofía kantiana, de las tendencias iniciales de Dilthey. Pero, con la maduración de sus concepciones especiales, surge aquí algo cualitativamente nuevo: el programa de una psicología de tipo especial. Se trata de lo opuesto a la anterior psicología "explicativa" (causal, indagadora de leyes): de una psicología "descriptiva" o "comprensiva". Ciencia nueva que deberá servir de fundamento a todas las "ciencias del espíritu" (término empleado por Dilthey para designar las ciencias sociales) y, principalmente, a la historia.

En torno a este problema se concreta la historia general de la génesis de la filosofía de la vida. Una cierta razón relativa de ser de este planteamiento del problema la ofrece la crítica de los prejuicios y las limitaciones del positivismo, que pretendía poder descubrir el curso de la historia, e incluso su conexión con ayuda de unas cuantas categorías psicológicas abstractas. Pero, como este descontento no recae sobre las verdaderas causas de la conexión histórica, es decir, sobre la estructura económica de la sociedad y sus cambios, se llega a una solución falsa, al propugnar la necesidad de una nueva psicología, cualitativamente total y viva.

Solución falsa, decimos, pues esta nueva psicología es, frente al curso de la historia, algo tan abstracto y tan secundario como la vieja. Como la base objetiva de la historia es más extensa, más amplia y más profunda que cualquier conciencia individual, cosa que, en otro lugar, se verá obligado a reconocer, como señalaremos, el propio Dilthey, tenemos que toda psicología, considerada como método fundamental de la historia, resulta necesariamente abstracta y pasa de largo por delante de los problemas históricos decisivos. No puede haber una psicología, como ciencia fundamental de la historia, pues la psicología de los hombres que actúan históricamente no puede captarse más que partiendo de las bases materiales de su ser y de su actividad y, sobre todo, de su trabajo y de las condiciones objetivas de éste. Claro está que también aquí nos encontramos con complicadas interdependencias, pero la base material es siempre lo primario, lo que decide "en última instancia" (Engels). El intento de Dilthey de reestructurar la psicología de modo que sirva de fundamento a las "ciencias del espíritu" invierte, pues, sus relaciones con la realidad histórico-social, ni más ni menos que el positivismo al que combate. El giro diltheyano consiste, simplemente, en sustituir la falsa abstracción de lo puramente intelectivo por la supuesta totalidad irracional de la vida vivida. La diferencia estriba solamente —y este "solamente" expresa con toda precisión el tránsito al nuevo período de la filosofía de la vida— en que la psicología de los positivistas era un trivial racionalismo meca-

nacista, mientras que Dilthey, aun intuyendo un problema dialéctico real, lo plantea y resuelve desde el primer momento de un modo irracionalista haciendo desaparecer su carácter dialéctico.

Dilthey echa en cara, sobre todo, a la vieja psicología "explicativa" su incapacidad para resolver el problema de las relaciones entre el mundo anímico y el mundo físico, el que una embrollada trama de hipótesis igualmente imposibles de demostrar, bloquee en ella el camino hacia la realidad. También en este punto tiene una razón de ser relativa el descontento con la psicología positivista, que no se aviene a reconocer la dependencia materialista de los fenómenos anímicos con respecto a los fenómenos físico-materiales, aunque procurando esquivar, por otra parte, una actitud abiertamente idealista. Sin embargo, la solución propuesta por la filosofía de la vida consiste, sencillamente, en descartar, irracionalistamente, el problema real. Se nos dice que la vida debe mantener la unidad de cuerpo y alma, pero como la vida, para Dilthey, según sabemos, significa, en rigor, la vivencia, la solución radicalmente subjetivista del problema se envuelve en una terminología seudoobjetiva y la dualidad de cuerpo y alma se "supera" haciendo que todos los objetos de la psicología aparezcan proyectados sobre el plano de la "vivencialidad". Se pretende sustituir las hipótesis de la psicología anterior por la simple descripción de los estados de hecho psíquicos, con lo que, al mismo tiempo, se relega a último plano, en este terreno, todo conocimiento causal con arreglo a leyes y se abre un nuevo campo al irracionalismo.

Con su planteamiento del problema, Dilthey se propone dar una nueva fundamentación metodológica a las ciencias históricas. Bajo el positivismo, estas ciencias habían ido degenerando poco a poco, en el sentido de que la verdadera realidad de la historia iba quedando cada vez más relegada a último plano ante los debates academicistas con las ideas de los eruditos en torno a las manifestaciones de la historia, de la literatura y del arte, de la filosofía, etc. A la vista de este alejandrinismo, no deja de tener cierta razón de ser y estará también llamada a influir bastante, en lo porvenir, la oposición de Dilthey, su "cambio de rumbo hacia la cosa misma", que ya antes había manifestado en su concepto de la "praxis" y que ahora formula sobre bases teóricas-metodológicas. (Y de fuentes análogas brota la acción fecundadora del método fenomenológico.) Esto convierte a Dilthey en el fundador del "método de las ciencias del espíritu". Pero, aun reconociendo la relativa legitimidad de su crítica del positivismo academicista, debemos subrayar una vez más, a este propósito, que la "cosa misma" que Dilthey y los fenomenólogos colocan en el centro de sus preocupaciones no es, ni mucho menos, la totalidad y objetividad de las mismas cosas. No es total, pues las verdaderas conexiones y determinaciones sociales desaparecen en ella junto a la "singularidad" de los objetos aislados, y cuando éstos aparecen entrelazados es con

ayuda de abstracciones y analogías de carácter mítico. Y no es tampoco objetiva, porque la vivencia como órgano del conocimiento crea una atmósfera de arbitrariedad subjetivista en cuanto a la selección, el acento, el criterio, etc. Y si en Dilthey se advierte todavía cierta tendencia a la objetividad, ya en Gundolf vemos cómo la arbitrariedad subjetivista pasa claramente a primer plano, como método consciente.

Es cierto que, en Dilthey (como, más tarde, en los neokantianos Rickert y Windelband) esta lucha de la "psicología descriptiva" contra *la ley* y la causalidad se refiere solamente a las ciencias del espíritu. En ellas, los objetos se manifiestan "de dentro afuera, originariamente, como realidad y como cohesión viva", mientras que las ciencias naturales tienen por objeto "hechos que se revelan ante la conciencia desde fuera, como fenómenos y que vienen dados de un modo concreto". Conclusión: "La naturaleza, la explicamos; la vida anímica, la comprendemos." [7]

Sin embargo, este reconocimiento de la objetividad conforme a leyes (aunque en un plano fenomenalista) de la naturaleza adolece de inconsecuente, desde el punto de vista de la teoría diltheyana del conocimiento. En efecto, si la cosa en sí de Kant se sustituye por la vida mistificada, no se ve por qué ha de ser una excepción la naturaleza. Es esto precisamente lo que indica cuán instintivamente identifica Dilthey la vida y la vivencia, pues desde el punto de vista de las vivencias esta dualidad resulta consecuente, aunque tenga un carácter puramente subjetivista. No tiene, pues, nada de extraño que, en su trayectoria posterior, Dilthey tienda a corregir esta inconsecuencia, en el sentido de incluir también la naturaleza en la equiparación subjetivista-irracionalista de vivencia y vida.

Con lo cual pasa el irracionalismo a ocupar el centro de la teoría de la cincia de Dilthey, por lo menos en cuanto a ésta recae sobre las ciencias del espíritu; ahora bien, éstas llenan, prácticamente, toda la obra de la vida de este filósofo. He aquí cómo define Dilthey la esencia del "comprender": "Todo comprender entraña algo irracional, como lo es la vida misma; algo que no puede representarse con ninguna clase de fórmulas de orden lógico. La seguridad última, aunque totalmente subjetiva, que lleva consigo esta vivencia recreada, no es susceptible de ser sustituida por ningún examen del valor de conocimiento de las deducciones en que cabe exponer el proceso de la comprensión. Son éstos los límites marcados al tratamiento lógico del comprender por su propia naturaleza." [8] Y, en el curso de sus manifestaciones posteriores, resume su pensamiento en trazos todavía más enérgicos: "La vida no puede ser citada ante el foro de la razón."

De donde se sigue, necesariamente, una teoría aristocrática del conocimiento. También en este punto llega Dilthey, consecuentemente, hasta el final. Hablando de la hermenéutica, de la aplicación sistemática del

[7] *Ibíd.*, t. V, pp. 143 *s.*

[8] *Ibíd.*, t. VII, pp. 213 y 261.

"comprender", que tiene "un carácter adivinatorio, sin llegar nunca a una certeza demostrativa". Y, en otros pasajes, destaca que la interpretación, "como un comprender recreador según las *reglas del arte,* entraña siempre, necesariamente, algo genial".[9] Por tanto, la nueva psicología constituye de antemano, según Dilthey, un privilegio, la doctrina secreta de una determinada aristocracia espiritual, estético-historicista.

El lugar metodológico central asignado en ella a la intuición se desprende necesariamente del planteamiento diltheyano del problema, el cual expresa, como hemos visto, una necesidad ideológica profundamente sentida por la intelectualidad burguesa del período imperialista. Y, como ocurre siempre en la historia de la filosofía, cuando se busca una de estas salidas desesperadas a una situación sin escape y se cree haberla encontrado por medio de un salto mortal, no se entra a investigar las verdaderas premisas gnoseológicas y metodológicas de semejante "solución", y los que la propugnan no descubren la tosca confusión metodológica que entraña, sencillamente porque la necesidad de semejante "solución" se siente con tanta fuerza, que todos los posibles reparos u objeciones se esfuman ante ella.

Esta nueva "objetividad" presupone un nuevo órgano de conocimiento. Uno de los problemas centrales de la filosofía imperialista consiste en oponer al pensamiento conceptual, racional, esta nueva actitud del conocimiento, este nuevo órgano del conocer, que es la intuición. En realidad, la intuición constituye un elemento psicológico de todo método científico de trabajo. Superficialmente considerada la cosa, se tiene la impresión directa de que la intuición constituye un método más concreto y más sintético que el pensamiento discursivo abstracto, que opera por medio de conceptos. Pero esto no pasa de ser una apariencia, pues, psicológicamente, la intuición no es, en realidad, otra cosa que la súbita revelación ante la conciencia de un proceso de pensamiento que hasta entonces venía desarrollándose, en parte, inconscientemente. No puede deslindarse, por tanto, intrínsecamente, del proceso de trabajo en su mayor parte consciente. Y, para un pensamiento científico concienzudo, es un deber importante e irrenunciable, a la vista de estos resultados logrados "intuitivamente", indagar, en primer lugar, hasta qué punto pueden también mantenerse en pie científicamente y, en segundo lugar, encuadrarlos orgánicamente dentro del sistema de los conceptos racionales, de tal modo que ya después no sea posible distinguir qué es lo descubierto por la capacidad de razonamiento (conscientemente) y qué por medio de la intuición (en los umbrales de la conciencia y llevado a ésta solamente más tarde).

Por tanto, en realidad, la intuición, situada en el lugar que le corresponde, como momento psicológico del proceso de trabajo, es, de una

[9] *Ibid.,* t. V, p. 278.

parte, el complemento del pensamiento conceptual, y no su antítesis; y, de otra parte, el descubrimiento intuitivo de una conexión no constituye nunca un criterio de verdad.

En una observación científica superficial del proceso de trabajo, se produce la ilusión de que la intuición es un órgano independiente del pensamiento abstracto por medio del cual pueden captarse articulaciones superiores. Esta ilusión, es decir, la confusión del método subjetivo de trabajo con el método objetivo de la ciencia, apoyándose en el subjetivismo general de la filosofía imperialista, se convierte en la base del intuitivismo moderno. Y la relación existente entre el proceso que así se produce y el conocimiento dialéctico contribuye a realzar todavía más esta ilusión: vista la cosa en una perspectiva subjetivista, se siente uno muy tentado a suponer que la contradicción dialéctica surge por la vía conceptual, mientras que su solución sintética, su superación en una unidad superior, se debe a la intuición. Pero esto no pasa de ser, naturalmente, una ilusión, ya que la verdadera dialéctica expresa toda síntesis, a su vez, por la vía conceptual, sin llegar a reconocer ninguna síntesis como algo definitivamente dado. El auténtico pensamiento dialéctico científico contiene siempre, precisamente porque es el reflejo exacto de los objetos del mundo real, el entronque conceptual, el análisis conceptual de los pensamientos correspondientes. La intuición no es, por tanto, un órgano de conocimiento, un elemento del método científico. Todo esto fue claramente expuesto, como hemos visto, por Hegel, saliendo al paso de Schelling, en la introducción a la *Fenomenología.*

En la filosofía del período imperialista, la intuición es elevada, por el contrario, al lugar central de la metodología objetiva. Surge la necesidad inmediata de hacerlo así, porque los pensadores, al llegar esta época, se apartan del formalismo gnoseológico del período precedente. Y no tienen más remedio que apartarse, pues la búsqueda de una concepción del mundo entraña ya un planteamiento del problema orientado hacia el contenido, y no hacia la forma. Ahora bien, la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo representa, necesariamente, un análisis puramente formal, y no dialéctico; no envuelve una formulación discursiva del contenido de los conceptos. Al tratar de superar estos límites, el pensamiento, empeñado en llegar a conocer filosóficamente los contenidos reales, no tiene más remedio que apoyarse, de una parte, en la teoría de los reflejos del materialismo y, de otra parte, en una cohesión del universo dialécticamente comprendida, cohesión que, además, no puede concebirse simplemente como una cohesión estática de objetividades y estructuras, sino como la cohesión dinámica del desarrollo (del movimiento ascensional) y, por tanto, de la historia racional. La intuición es el asidero que permite a la filosofía imperialista (aparentemente) volverse de espaldas al formalismo de la teoría del conocimiento, y con él al idealismo subjetivo y al agnos-

ticismo, pero sin atentar en lo más mínimo contra los fundamentos sobre que descansa.

Por tanto, esta filosofía sostendrá siempre la pretensión de que aquel contenido al que tiende, aquella realidad de la concepción del mundo que aspira a alcanzar, debe valorarse como una realidad cualitativamente distinta y más alta que la que puede captarse por medio de conceptos. Y, vistos dentro de este marco, los hechos subjetivistamente interpretados de la intuición parecen ser el signo de un esclarecimiento en la captación de este mundo superior. En este punto, es cuestión vital para la nueva filosofía rechazar a toda costa la crítica que emana del lado del análisis conceptual. Este recurso de la intuición en defensa propia lo encontramos ya, en la línea de la teoría aristocrática del conocimiento, en las viejas filosofías análogas a ésta (ya en una parte del viejo misticismo religioso). Su punto de vista es que la captación intuitiva de la realidad superior no es asequible a cualquiera. Quien, por tanto, indague los criterios conceptuales de una visión intuitiva no hace más que demostrar con ello que carece de toda capacidad para la captación intuitiva de la realidad superior. Su crítica no hará, pues, sino evidenciar su propia naturaleza inferior, como aquel hombre del cuento de Andersen que no era puro, porque no acertaba a ver los hermosos vestidos nuevos que cubrían el cuerpo desnudo del emperador. Y esta "teoría del conocimiento" basada en la intuición es necesaria, además, entre otras cosas, porque, por la naturaleza misma de la cosa, toda "realidad" así captada es arbitraria e incontrolable. La intuición, como órgano de un conocimiento superior, es, al mismo tiempo, una justificación de esta arbitrariedad.

Esta proclamación, que en el propio Dilthey es todavía, vista en su aspecto formal, una proclamación bastante sobria del irracionalismo de los entronques de la vida y de la intuición adivinatoria como su órgano de conocimiento, fue lo que sirvió de base a la gran influencia alcanzada por Dilthey ya en el período anterior a la guerra. Baste con referirse, en apoyo de esto, a las actividades de la escuela de Stefan George, enfocadas sobre todo al campo de la historia de la literatura y de la estética. Para el guía espiritual de esta escuela, Gundolf, ya no basta con la separación entre el explicar y el comprender. Gundolf distingue, además, dentro de la vivencia, entre lo que él llama la "vivencia primigenia" y la "vivencia cultural", con lo que expresa el carácter antihistórico y antisocial del intuicionismo mucho más resueltamente que Dilthey o que el mismo Simmel. En efecto, si nos fijamos un poco de cerca en el contenido y la metodología de esta distinción gundolfiana, vemos que el criterio de la vivencia verdaderamente aunténtica, de la "vivencia primigenia", reside precisamente en que ésta aparece desgajada de toda trabazón con el mundo social en torno susceptible de ser captado por la vía intelectivo-racional, en que su contenido inmediato salta por encima

de sus propias determinaciones, en que su contenido filosófico se ha convertido en algo puramente irracionalista (metarracional). "Entiendo por vivencia primigenia —dice Gundolf—, por ejemplo la vivencia religiosa, la titánica o la erótica, y por vivencias culturales de un Goethe, digamos, su vivencia del mundo prehistórico alemán, de Shakespeare, de la antigüedad clásica, de Italia, del Oriente, e incluso su vivencia de la sociedad alemana." [10]

Cierto que Dilthey no es aún un irracionalista, al modo como lo serán los irracionalistas del imperialismo de posguerra. Así lo revela ya el hecho de que su método se limite a las ciencias del espíritu. Pero, también en este punto podemos decir que el irracionalismo es, a pesar de todo, la consecuencia final de su método, por mucho que él se enfuerce por sobreponerse a ella, encarrilándola regresivamente hacia los cauces de una cuasi cientificidad. Pues Dilthey no cree todavía en la irreconciliable contraposición entre la razón y la vida, entre la ciencia y la intuición. Entiende más bien que es posible desentrañar de la vivencia toda la riqueza del mundo subjetivo y objetivo, remontándose por medio de la interpretación metódica de la hermenéutica a un concepto superior y más amplio de la cientificidad, por la comprensión, la sistematización de este comprender de lo vivido. Y él mismo, que era, en realidad, visto en su conjunto, hombre de extraordinarios conocimientos y de auténtica erudición, se da cuenta, con frecuencia, de que sus dos tendencias fundamentales son incompatibles entre sí y expresa sin recato las antinomias que de ello nacen, aunque haciendo constantemente esfuerzos —baldíos— por superarlas.

Ya por nuestras anteriores consideraciones ve que, desde su punto de vista y con su método, estas antinomias son necesariamente insolubles. Él mismo dice, por ejemplo, hablando del círculo vicioso que se abre ante la fundamentación de la ciencia de la historia por la filosofía de la vida: "Qué sea la vida, nos lo tiene que decir la historia. Y ésta ha de atenerse, para ello, a la vida." [11] Este círculo vicioso se alza, pues, ya en los umbrales mismos del método. No es otro que el de la seudoobjetividad y tiene por base la versión diltheyana de la identidad sujeto-objeto: vida igual a vivencia. Para un método realmente objetivo (aunque sea el del idealismo objetivo), es evidente que las categorías, por lo menos en su ser en sí, se contienen en la realidad objetiva, limitándose el sujeto cognoscente a "descifrarlas". El dilema diltheyano encierra, pues, el tornasolado carácter fundamental, la dualidad gnoseológica inherente a su punto de partida filosófico.

Pero, más importante aún, por ser más concreta y más intrínseca, es la imposibilidad de encontrar un camino que conduzca desde la vivencia hasta la fundamentación de las ciencias históricas. Dilthey se hace, cierta-

[10] Gundolf, *Goethe,* Berlín, 1920, p. 27.

[11] *Ibid.,* t. VII, p. 262.

mente, la ilusión de que en la vivencia se contienen todas las categorías de la realidad objetiva y que sólo hace falta encontrar el método certero (la psicología comprensiva, la hermenéutica) para desarrollarlas. No se da cuenta de que la vivencia —gnoseológicamente— presupone estas categorías como formas de la realidad objetiva; se halla determinada por éstas, pero éstas no la determinan. Y, al decir esto, prescindimos de que semejante punto de vista prescribe de antemano una actitud por principio exenta de crítica ante las vivencias que sirven de base al método. Sin embargo, todo el complejo históricamente decisivo, a saber: el que la conciencia (las vivencias) de los hombres que actúan en la historia no ofrece, necesariamente, la clave para la adecuada causación de las conexiones históricas, problema planteado ya por Hegel y resuelto por el marxismo mediante la teoría de la "falsa conciencia", queda al margen del campo de acción del método diltheyano.

Lo que Dilthey no ve desde el punto de vista gnoseológico se lo pone delante su saber histórico, su propia metodología de la historia, aunque no de un modo adecuado y completo, claro está. La reducción de todos los fenómenos históricos a vivencias, es decir, a hechos subjetivos de conciencia, necesariamente tiene que encontrar también en ellas su límite en el "espíritu objetivo", que el propio Dilthey concibe como la categoría central de la historia. La dificultad, la antinomia, él mismo la ve completamente clara. He aquí lo que dice, por ejemplo, refiriéndose al espíritu objetivo: "Ahora bien, surge el problema de saber cómo puede formarse en el historiador una trabazón que no surge como tal en la cabeza de una persona y que, por tanto, no ha sido vivido directa ni indirectamente, ni puede atribuirse a la vivencia de nadie, a base de sus manifestaciones y testimonios acerca de ella. Esto presupondría la necesidad de admitir la existencia de sujetos lógicos que no fueran sujetos psicológicos... Buscamos almas..., pero ¿por qué camino podemos encontrar almas donde no hay un alma individual?" [12] Dilthey ve, pues, muy claramente la dificultad, aunque no se percate de sus raíces gnoseológicas. Por eso no comprende que, para poder resolverla, tendría que renunciar a toda su ciencia nueva de la psicología, a toda su nueva fundamentación de la historia.

Y a esto hay que añadir que los dos puntos de vista diltheyanos del relativismo moderno, el punto de vista psicológico-antropológico y el punto de vista histórico, forman entre sí una antinomia, caen en una contradicción irreductible el uno frente al otro. La fundamentación psicológico-antropológica de las ciencias del espíritu por Dilthey tiende, naturalmente, a asumir como constantes, como suprahistóricos, los hechos fundamentales por él descubiertos. Le parece evidente que el hombre, a partir del momento en que lo es, no puede ya sufrir, antropológica-

[12] *Ibid.*, p. 282.

mente, ninguna clase de cambios decisivos, pues los cambios que podemos registrar en los pensamientos, en los sentimientos, etc., de los hombres son ya de carácter histórico-social. Para una teoría objetiva de la historia —como lo es el materialismo histórico—, esto no encierra ninguna antinomia, sino simplemente el complemento dialéctico mutuo de ambos puntos de vista; y puede, incluso, suministrar o valorizar puntos de vista antropológicos muy fecundos para el conocimiento histórico, y viceversa. Sin embargo, en la teoría diltheyana de la vivencia estos dos puntos de vista tienen necesariamente que polarizarse en una antinomia: el punto de vista antropológico conduce al carácter suprahistórico del hombre y el punto de vista histórico lleva a un ilimitado relativismo, ante el que no prevalece nada general.

Y, para Dilthey, no hay tampoco salida posible a esta antinomia: no puede optar por uno de estos dos puntos de vista, rechazando el otro. Los necesita a los dos. En parte, por la comprensible sensación del historiador de que ambos principios se entrelazan inextricablemente en la realidad misma y, en parte, por las necesidades propias de la concepción del mundo del imperialismo, para la que son igualmente imprescindibles la suprahistoricidad antropológica y el relativismo histórico. Y así, Dilthey no acierta a escapar de la antinomia, aunque se percate de ella... (Aunque este punto de vista no es, ni mucho menos, exclusivo de Dilthey, pues lo encontramos en casi todos los historiadores del período imperialista. Así, vemos que toda la teoría racial del período imperialista descansa sobre la —inventada— permanencia de la esencia de la raza, que, aunque pueda degenerar, no es por principio capaz de desarrollarse hacia otra raza cualitativamente distinta.)

Dilthey tropieza constantemente con este problema, y trata de darle las más varias y contradictorias soluciones. Dice, por ejemplo, en una parte: "La naturaleza del hombre es siempre la misma." [13] Y, en otro pasaje, analizando el "sistema natural" de los siglos XVII y XVIII, es decir, polemizando contra la concepción de la historia de la Ilustración, afirma: "El tipo de hombres se diluye y deshace en el proceso de la historia." [14] Y sabe que este problema es, para él, insoluble. Manifiesta, en efecto, "que el problema de si los hombres pueden considerarse, dentro de ciertos límites, como los mismos, en diferentes épocas, en cuanto a la intensidad de sus móviles, es un problema al que no podemos, por el momento, dar solución".[15] Con lo cual se torna problemático el valor de toda la fundamentación psicológico-antropológica de las ciencias del espíritu. Y, como la interpretación de todos los fenómenos históricos sociales partiendo de la vivencia forma la médula de la filosofía diltheyana, con ello se viene a tierra como ilusoria toda su concepción fundamental.

Todo lo que consigue Dilthey es desacreditar y desintegrar la psicolo-

[13] *Ibíd.*, t. V, p. 425. [14] *Ibíd.*, p. XCI. [15] *Ibíd.*, p. 62.

gía causal del positivismo, que sustituye por una "morfología" acausal y hasta anticausal de los fenómenos anímicos, que habrá de dar la pauta para el relativismo de la filosofía de la vida en toda la trayectoria posterior. Es cierto que la "psicología descriptiva" y su método intuitivo son, como hemos visto, algo extraordinariamente confuso y contradictorio, pero a este carácter deben precisamente la sostenida influencia que llegaron a ejercer. Surge, de esta manera, una tendencia morfológica en la que el sentido originario de la morfología va esfumándose cada vez más y en la que tiene más de tópico tornasolado que de auténtico y característico método.

Pero, como las necesidades generales de una concepción del mundo en el período imperialista, nacidas de la agudización cada vez mayor de los conflictos externos e internos, empujan a la filosofía, cada vez más, por encima del formalismo abstracto y pobre en contenido de los neokantianos estrictos, acuciándola a un tratamiento intrínseco y concreto de los problemas, y como, por otra parte, por razones de clase, y por tanto, metodológicamente, le es imposible abordar estos problemas intrínsecos concretos con un método concreto, tenemos que este "método" multívoco constituye la expresión más adecuada de las exigencias retrógradas del día. De la misma fuente histórica que la psicología "descriptiva" de Dilthey brota también, paralela pero independientemente, la fenomenología de Husserl, que tantos puntos de afinidad muestra con ella. Dilthey la saluda inmediatamente como algo que "hace época".[16] Husserl, por su parte, se limita por el momento al tratamiento descriptivo de problemas que se mantienen en el terreno de la lógica formal. Pero sus discípulos más influyentes (Scheler y Heidegger) se remontan ya por encima de estos problemas, bajo la influencia de Dilthey, como pondremos de manifiesto más adelante, y aspiran, lo mismo que Dilthey, a establecer sobre esta base un método filosófico universal.

Todo el pensamiento de Dilthey se halla determinado por la necesidad de una concepción del mundo concreta y llena de contenido, capaz de ejercer sobre los acontecimientos de la época una influencia semejante a la que ejerció la filosofía en sus grandes tiempos del pasado. (Ya citábamos algunos juicios programáticos suyos orientados en ese sentido.) Dilthey se da cuenta, por otra parte, de que las viejas filosofías difícilmente podrán cumplir su misión, al presente, si no se despojan de su forma primitiva. Sus trabajos para una historia de la filosofía, en relación con una historia general de la cultura, aunque llene, en cuanto a extensión, la mayor parte de la obra de su vida, no constituye para él, sin embargo, un fin en sí mismo. Así como el desarrollo de la vivencia por el camino del comprender y de la hermenéutica ha de desembocar en una concepción del mundo, así también el tratamiento histórico de los proble-

[16] *Ibid.*, t. VII, p. 14.

mas de la filosofía por Dilthey se propone ser solamente el preludio para la exposición de una concepción del mundo moderno.

Los trabajos históricos de Dilthey son importantes y llegan a ejercer una gran influencia. Dilthey fue —con Nietzsche y Eduard von Hartmann— uno de los primeros en romper el fuego contra la gran filosofía racionalista orientada hacia las ciencias naturales y que arranca de Descartes. Con su biografía de Schleiermacher y sus trabajos sobre Novalis, Hölderlin y otros, fue uno de los iniciadores del renacimiento del romanticismo, en el período imperialista. Su descubrimiento de los manuscritos inéditos del joven Hegel y sus comentarios en torno a ellos fueron decisivos para la interpretación de la doctrina hegeliana en el período de la posguerra, a tono con la filosofía de la vida. Su estudio sobre Goethe encarriló, asimismo, la interpretación del gran poeta y pensador alemán por los derroteros de la filosofía de la vida, que más tarde llevarían a cabo desde Simmel y Gundolf hasta Klages. Y así sucesivamente.

Como vemos, el punto de partida es harto considerable y encierra gran importancia histórica. Pero los resultados en cuanto a la concepción del mundo, no pueden ser más pobres. Y sólo en cuanto se hallan al servicio de la fundamentación de su concepción del mundo, basada en la filosofía de la vida, nos interesan aquí las investigaciones de Dilthey en torno a la historia de la literatura y de la filosofía. Su función, desde este punto de vista, consiste en demostrar que es imposible por principio una metafísica (una filosofía sobre el ser en sí), razón por la cual tanto el sistema teológico de la Edad Media como el "sistema natural" de las ciencias en los siglos XVII y XVIII y el intento de los grandes continuadores de Kant por infundir nueva vida a la metafísica, estaban necesariamente condenados al fracaso.

Sin embargo, en este punto vuelve a manifestarse la profunda contradictoriedad del intuicionismo. Dice Dilthey: "Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No surgen simplemente de la voluntad de conocer. La concepción de la realidad es un momento importante de su plasmación, pero solamente uno." [17] Ahora bien, este auténtico problema, con el que Dilthey aspira a sobreponerse a la estrechez del positivismo, al preguntarse por los fundamentos más amplios del nacimiento de las concepciones del mundo, nacidos del ser social del hombre y que trascienden de los estrechos marcos de la filosofía, es desviado inmediatamente por Dilthey, como ocurre siempre en la historia del irracionalismo, hacia los cauces de un falso subjetivismo, al convertir las contradicciones objetivas que se desprenden de la dialéctica del ser y la conciencia en la cuestión puramente subjetiva del antagonismo entre la intuición y la razón. "Toda auténtica concepción del mundo —dice— es una intuición, que nace del adelantarse en la vida." [18] La rica vida histórica real y objetiva

[17] *Ibid.*, t. VIII, p. 36.

[18] *Ibid.*, p. 99.

vuelve a convertirse, como se ve, simplemente, en fuente de vivencias subjetivas. Y con ello dejan inmediatamente de existir la cientificidad de la concepción del mundo y el valor metodológico de su fundamentación científica. Por tanto, el papel de la cientificidad en la filosofía diltheyana se limita a conducir hasta los umbrales de la concepción del mundo, para destruirse y desaparecer allí mismo. Con lo que Dilthey se convierte —en parte, sin quererlo y en contra de sus propósitos— en uno de los fundadores de la arbitrariedad irracionalista en cuanto a los problemas de la concepción del mundo.

La solución que el propio Dilthey encuentra se basa en su relativismo. Y, en este respecto y por el momento, hay que reconocer que tiene bastante éxito. Por lo anteriormente expuesto, se ve claramente que Dilthey no puede decidirse en pro de una concepción del mundo claramente esbozada en cuanto al contenido y en cuanto al método. Sus aspiraciones van encaminadas solamente a trazar una tipología de las concepciones del mundo, establecida sobre bases psicológicas e históricas. Comienza, con ello, esa trayectoria que, como veremos, domina la filosofía de todo el período imperialista y que tiene como exponente la tipología como expresión del relativismo histórico. La imposibilidad de descubrir, partiendo de estas premisas, los verdaderos entronques de la historia y la negación cada vez más clara de las leyes de la historia y, sobre todo, de un progreso histórico apreciable, llevan a Dilthey a la idea de expresar los entronques espirituales históricos (y los sociales, en general) por medio de una tipología de las posibles actitudes. En ello se manifiesta, ante todo, un puro relativismo: la tipología ofrece siempre la posibilidad de una abstención encubierta de todo juicio, que viene a estatuir como igualmente valederas actitudes distintas y, a veces, incluso contradictorias.

Sin embargo, las necesidades del período imperialista en cuanto a una concepción del mundo no tardaron en remontarse sobre esta fase de la tipología. De una parte, la abstención de todo juicio que formalmente se expresa en la tipología va haciéndose cada vez más formal, es decir, va adoptándose, de hecho, una posición, principalmente en contra del materialismo, aunque casi siempre sin renunciar, cierto es, a las ventajas relativistas de la tipología. Y, de otra parte, la fundición antropológica de los tipos se condensa muy pronto en una mítica "sustancialidad", en una "figura". Las figuras de la tipología aparecen como los protagonistas de la historia. Así ocurría ya, ampliamente, en Nietzsche. No en vano éste fue un puesto avanzado en el proceso de los mitos irracionalistas, considerándosele durante largo tiempo, por ello, como al margen de la ciencia. Con Spengler, se reanudará vigorosamente la función de la tipología como creadora franca y abierta de mitos, para alcanzar su punto culminante en los tipos de la antropología fascista. Y es fácil comprender que reaparece aquí, bajo formas más concretas, el dilema de antropología

e historia por nosotros analizado e insoluble para el idealismo. Dilema que, en el transcurso del desarrollo del irracionalismo, determinará una antihistoricidad de hecho, la creación de una seudohistoria basada en el mito.

Por lo que se refiere a la tipología de la historia de la filosofía, Dilthey encuentra en la historia tres grandes tipos fundamentales: el naturalismo (término con el que Dilthey quiere designar el materialismo, con su, según su criterio —totalmente equivocado—, históricamente necesaria transición al positivismo), el idealismo de la libertad (el idealismo sujetivo) y el idealismo objetivo. Desde el punto de vista psicológico, estos tres tipos se reducen, respectivamente, al entendimiento, a la voluntad y al sentimiento. En sus disquisiciones metodológicas e históricas, Dilthey pone de manifiesto la necesaria unilateralidad y las inevitables limitaciones de cada tipo.[19] Entiende, sin embargo, que estas limitaciones se desprenden de la trayectoria intelectiva que hasta ahora venía imperando en la filosofía: "Las contradicciones nacen, pues, de la sustantivación de las imágenes objetivas del universo en la conciencia científica. Esta sustantivación es la que convierte un sistema en metafísica." Dilthey se hace la ilusión de que las contradicciones se superarían si se pusiera coto a esta tendencia al desarrollo sistemático, a la metafísica. He aquí sus palabras: "Cada una de estas concepciones del mundo entraña, en la esfera de la concepción objetiva, una combinación de conocimiento del universo, valoración de la vida y principios de conducta." [20]

También aquí parte Dilthey de un problema planteado, en realidad, por la vida misma. El que, en el curso de la historia, se emprenden desde diferentes puntos de vista los reflejos discursivos de la realidad y las síntesis conceptuales de sus elementos, es un hecho de que nos habla la historia de la filosofía. Como es otro hecho digno de investigación el que —en determinadas condiciones históricas— distintos puntos de vista pueden ayudarnos a comprender aspectos esenciales de la realidad objetiva. Pero Dilthey deforma también aquí la realidad a través de su prisma subjetivista-intuicionista, como lo hacía ya en cuanto al aspecto del nacimiento de la concepción del mundo, que rebasa el problema estrictamente filosófico. Es evidente que todas las cuestiones que forman este complejo de problemas sólo pueden plantearse y resolverse acertadamente partiendo de la estructura objetiva de la sociedad de sus tendencias de desarrollo, de las luchas de clases concretas que en su seno se libran. La historia de la filosofía escrita por los neokantianos ignora sistemáticamente esta clase de problemas. Su necesidad de una concepción del mundo empuja a Dilthey, en cambio, en esta dirección. La importancia que el problema tiene para él, al igual que la deformación idealista subjetiva que en él se produce inmediatamente revelan con cuánta fuerza la nece-

[19] *Ibid.*, p. 7. [20] *Ibid.*, t. V, p. 404.

sidad de una concepción del mundo sentida por el período imperialista, en vez de la desdeñosa ignorancia del período anterior, auspicia la polémica constante contra el materialismo histórico, en la que se mantiene, además, la pretensión de resolver en un sentido "más profundo" los problemas suscitados por éste. En Dilthey, esto se manifiesta todavía bajo una forma más o menos espontánea e inconsciente; aspira a oponer a la concepción materialista general de la historia algo filosóficamente "más elevado". Al llegar a Simmel, esta polémica se torna ya plenamente consciente, para adquirir un tono cada vez más vigoroso, hasta Mannheim y Freyer.

Se hace valer aquí la antinomia, ya señalada por nosotros, entre el punto de vista antropológico y el histórico. Con esta tipología, Dilthey pretende sobreponerse a lo histórico (equivalente, en él, al relativismo histórico) y encontrar en el principio antropológico una base para su tipología, y especialmente para la síntesis filosófica de sus tipos. Pero este intento fracasa ya, y tiene necesariamente que fracasar, al establecer la tipología, por la sencilla razón de que los grandes fenómenos históricos no pueden reducirse nunca a tan pobres principios psicológico-antropológicos, ni en especial, a "potencias del alma" tan artificiosamente aisladas como el entendimiento, la voluntad o el sentimiento. (Según la tipología diltheyana, debería buscarse en el sentimiento la base antropológica de un Aristóteles o de un Hegel.)

Una tipología científicamente utilizable sólo podría construirse a base de la historia misma, partiendo de ella y de las posibles posiciones históricamente condicionadas de los hombres ante la realidad objetiva, para condensar en una tipología los momentos esenciales recorridos en este proceso. Pero, en este caso, lo decisivo ya no serían las cualidades antropológico-psicológicas, sino los tipos esenciales de las posiciones filosóficas (por ejemplo, la división de materialismo e idealismo según que, partiendo de una concepción del mundo, se adjudique al ser la primacía sobre la conciencia o, por el contrario se reconozca a ésta la primacía sobre aquél). Y, a veces, el propio Dilthey parece entrever confusamente esto, como cuando dice: "Deben desarrollarse teóricamente las grandes relaciones uniformes que existen entre los individuos y las circunstancias." [21] Pero su metodología no posee órgano alguno para captar estas relaciones mutuas, por la sencilla razón de que esta metodología ha sido creada precisamente para eludir y oscurecer irracionalmente semejantes problemas.

Y aún es más evidente el fracaso de Dilthey cuando, por medio de una síntesis de los tipos, trata de sobreponerse al relativismo antropológico. Habiendo reducido los tipos que radican en la psicología al entendimiento, el sentimiento y la voluntad, Dilthey sueña con una armonía

[21] *Ibid.*, p. 272.

semejante de los tipos filosóficos, a la manera como en el hombre pueden armonizarse estas potencias físicas. Pero esto no pasa de ser un sueño, entre otras razones, objetivamente, porque esa falta de armonía bajo la que sufre Dilthey no responde primariamente, ni mucho menos, a razones de orden psicológico o antropológico, sino a la división social del trabajo imperante bajo el capitalismo, lo que significa que no puede llegar a superarse, ni psicológica ni filosóficamente, mientras el capitalismo siga en pie.

Como tantas otras veces en Dilthey, nos encontramos aquí con la deformación idealista subjetiva de un problema que brota de la vida. Y no cabe duda de que su conciencia no se siente muy tranquila, intelectualmente, ante la mistificación que para ello se ve obligado a perpetrar. Lo cierto es que, al concretar este problema, no procede ya, partiendo de su tipología, a una síntesis filosófica, sino que él mismo se encarga de destruir los fundamentos antropológicos abstractos de su propia tipología: confiesa que toda verdadera filosofía nace necesariamente de la unidad de entendimiento, sentimiento y voluntad. Desde este momento, debería considerar como monstruos fosilizados en la unilateralidad a todos los filósofos anteriores a él o rechazar en bloque su propia tipología, repudiación que, por otra parte, partiendo de sus propias premisas, no habría podido tampoco señalar el camino hacia una concepción del mundo asentada sobre bases científicas y filosóficas.

Como es natural, no encontramos en él ninguna de estas dos posiciones extremas. Pero sí percibimos claramente la imposibilidad de resolver este problema y, por ende, la precariedad y la endeblez de los fundamentos sobre los que descansa su propia filosofía.

La exposición de esta concepción del mundo se limita, en la obra de Dilthey, a unas cuantas oscuras alusiones. Y es natural que sea así, pues después de elevar el entendimiento, el sentimiento y la voluntad, por medio de la hipóstasis, al rango de entidades independientes, históricamente eficientes, a los que corresponden tipos de concepción del mundo que se contradicen escuetamente y se excluyen los unos a los otros, no se les puede convertir de nuevo en factores puramente psíquicos sin echar por tierra toda la construcción; no es posible, sobre todo, privar de su existencia independiente a las tendencias que las concepciones del mundo llevan consigo, para alcanzar la soñada armonía.

Como historiador de la filosofía, Dilthey sólo acierta a registrar científicamente un completo relativismo, la lucha ininterrumpida de unas concepciones del mundo con otras, entre las que cabe establecer una determinada selección, pero no adoptar una decisión: "Sus grandes tipos [los de la filosofía, *G. L.*] se levantan unos al lado de otros, cada uno con su propia fuerza, indemostrables e indestructibles." [22] Y, alguna que otra

[22] *Ibid.*, t. VII, pp. 86 *s.*

vez, Dilthey llega incluso a negar por principio la posibilidad de llevar a cabo la síntesis por él soñada: "Nos está vedada la posibilidad de leer conjuntamente todas estas páginas. Sólo en sus rayos refractados de diversos modos podemos contemplar la luz pura de la verdad." [23]

El acorde final de la obra que llena la vida de Dilthey es, pues, el de la resignación y la desesperación. Al final de su vida, nos dice con toda franqueza que admira, a veces, profundamente a personalidades como Rousseau o Carlyle, que se atreven a manifestar abiertamente sus convicciones, sin detenerse ante ninguna clase de escrúpulos científicos. Este dilema de la ciencia y la concepción del mundo es, además, altamente característico de la bancarrota de las aspiraciones filosóficas diltheyanas. Partiendo del mismo dilema, el neokantismo elimina todo problema referente a la concepción del mundo del campo de la filosofía, de una filosofía supuestamente científica. Por su parte, los filósofos posteriores de la vida rechazarán, en nombre del irracionalismo, la ciencia y la filosofía científica. Dilthey es la figura de transición entre estos dos extremos de la filosofía burguesa preimperialista. No en vano formula, recordando a su amigo, el conde de Yorck, esta amarga reflexión: "Comparado con una vida así, ¿no será mi propio punto de vista histórico el de un estéril escepticismo?" A pesar de lo cual sigue profesando también aquí el punto de vista de la cientificidad, impotente ante sus tendencias de concepción del mundo: "Y entonces, se alzó en mí la voluntad de rechazar incluso la bienaventuranza, si a ella había que ir por el camino de una fe que no pudiera prevalecer ante el pensamiento." [24]

Desde este punto de vista, Dilthey se distingue, pues, nítidamente de los pensadores que más tarde habrán de desarrollar y llevar adelante sus tendencias. Cierto es que tampoco en Dilthey se halla esta resignación exenta de ilusiones: "La cuchilla del relativismo histórico, que desgarra toda metafísica y toda religión, se encargará también de curarnos. Debemos ir al fondo del problema y considerar como objeto de la filosofía la filosofía misma." [25]

Esta ilusión diltheyana no lo es solamente desde el punto de vista metodológico, sino también en lo tocante a la realidad histórica: el seguir marchando por estos caminos no ha conducido a ninguna concepción del mundo, asentada sobre fundamentos científicos nuevos, a tono con lo que él soñara. Su gran influencia, tanto por lo extensa como por lo profunda, no ha hecho, por una parte, más que seguir desarrollando el relativismo psicológico e histórico y seguir acercando todavía más el escepticismo nihilista, mientras por otra parte ayudaba a encarrilar la filosofía por los derroteros de la loca fantasía y de una arbitraria mitomanía, bajo la acción de un intuicionismo y un irracionalismo cada vez más desenfrenados.

[23] *Ibíd.*, p. 222. [24] *Ibíd.*, p. 231. [25] *Ibíd.*, p. 232.

La trayectoria ulterior se encargará de desgajar de la obra de Dilthey, para dejarlos a un lado, todos los intentos de fundamentación científica contenidos en ella. Recogerá sus sugestiones, pero solamente para utilizarlas en contra del espíritu de la cientificidad, para luchar contra él. Y la posibilidad objetiva de esto, por mucho que ello contradiga a los propósitos subjetivos de Dilthey, es precisamente lo que sirve de fundamento a su influencia y lo que da a ésta su sentido reaccionario. Aun siendo verdad que Dilthey, ni por su contenido ni por la metodología que se propone aplicar, tiene nada de común con el fascismo, no es menos cierto que las repercusiones —nada fortuitas, ni mucho menos— de su filosofía hacen de él, objetivamente, un precursor, siquiera sea inconsciente e indirecto, de la lucha abierta que más tarde se desatará contra la razón, del oscurecimiento de la conciencia filosófica en Alemania.

III

La filosofía de la vida, en el período de anteguerra (Simmel)

DILTHEY era, por toda su mentalidad y formación, una criatura del período preimperialista; sólo que presintió con mucha fuerza los problemas de este período y se adentró más tarde en este círculo de problemas. En Simmel, veinticinco años más joven que él, se concentran ya con una fuerza incomparablemente mayor y de un modo directo las tendencias espirituales del imperialismo de anteguerra: Simmel es, realmente, hijo y representante de este nuevo período.

Cierto es que también en él, como en Dilthey, siguen siendo Kant y el positivismo el punto de partida filosófico. Pero el positivismo de que arranca Simmel es el de una época más avanzada, y ya no el de un Comte, un Taine o un Buckle, como en Dilthey. Simmel se halla muy marcadamente influido por Nietzsche; se ha formado en la lucha contra las consecuencias filosóficas y sociales del materialismo histórico, y su pensamiento presenta desde el primer momento un paralelismo espontáneo con el pragmatismo inglés y norteamericano y marcha hacia una estrecha afinidad con las tendencias bergsonianas. Y también su kantismo muestra un matiz distinto, más imperialista; su filosofía es resueltamente subjetivista; la realidad objetiva del mundo exterior ya no constituye, para Simmel, problema alguno.

Por el contrario: la tendencia fundamental de su teoría del conocimiento es la de una enérgica lucha contra toda clase de reflejo, contra toda suerte de reproducción discursiva de la realidad, en su modo real de ser. Así dice, hablando del conocimiento histórico, que éste "no es una sim-

ple reproducción, sino una actividad espiritual, que convierte su materia... en algo que aún no era de por sí".[26]

En Simmel, vemos claramente cómo la crítica hecha desde el puntc de vista derechista contra la teoría limitadamente mecánica del reflejo, partiendo de una actitud idealista fundamental, del imperio de la lógica formal, conduce necesariamente al subjetivismo de la filosofía de la vida. Simmel comprende, como muchos idealistas modernos, que la teoría mecánica del reflejo del viejo idealismo es incapaz para resolver de un modo satisfactorio los complicados problemas de la objetividad. Y, también como en muchos idealistas modernos, de esta conciencia nace en él la negación de la cognoscibilidad y hasta de la misma existencia de la realidad objetiva.

Pero, en esta negación, Simmel adopta una actitud mucho más resuelta que la mayoría de sus predecesores o contemporáneos. Y la adopta, como consecuencia de su filosofía de la vida, que le permite negar radicalmente toda realidad objetiva independiente del sujeto y, sin embargo, oponer al hombre un mundo exterior seudoobjetivo, ya que la vida le ofrece, gracias a esa filosofía, el nexo real de mediación: "La vida parece ser la más extrema objetividad a que podemos llegar como sujetos anímicos, la más amplia y más firme objetivación del sujeto. La vida nos sitúa en la posición intermedia entre el yo y la idea, entre el sujeto y el objeto, entre la persona y el cosmos." [27]

Y ello le lleva, en consecuencia, a rechazar el único planteamiento claro y certero del problema gnoseológico, que es el de la prioridad del ser o de la conciencia, en nombre de una "tercera vía": la de la filosofía de la vida. El problema, según él, debe modificarse en los siguientes términos: "¿Depende la conciencia de la vida o, por el contrario, la vida de la conciencia? Pues la vida es, en efecto, el ser que se interpone entre *la* conciencia y el ser en general... La vida es el concepto superior y la superior facticidad que se halla sobre la conciencia; y ésta es, en todo caso, vida." [28] Al convertir la "vida" en un tercer término frente al ser y a la conciencia, aunque desde el punto de vista de la teoría del conocimiento la vida forma parte del ser y la vivencia de la conciencia, se crea aquel irracionalista reino intermedio seudoobjetivo, que no sólo permite, sino que aun postula la ilimitada preponderancia de la subjetividad.

Así surge la estructura de la imagen simmeliana del universo. Simmel no reconoce ya, en rigor, un mundo objetivo, sino tan sólo diferentes formas de comportamiento vivo ante la realidad (el conocimiento, el arte, la religión, la erótica, etc.), cada una de las cuales hace brotar su mundo propio de objetos: "La acción efectiva de ciertos impulsos y fuerzas aní-

[26] Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie,* 3ª ed., Munich-Leipzig, 1922, p. 55.

[27] Simmel, *Fragmente und Aufsätze,* Munich, 1923, p. 6. [28] *Ibid.,* p. 263.

micas intelectuales significa que se crean un objeto. La significación del objeto de estas funciones del amor, del arte, de la religiosidad, etc., no es otra que la de las funciones mismas. Cada una de éstas encuadra su objeto en su propio mundo, creándolo así como su objeto propio. Y, para estos efectos, es de todo punto indiferente el que los contenidos que se agrupan bajo esta forma especial existan ya por otra parte, o no." [29] Este punto de vista gnoseológico de Simmel presenta un paralelismo sorprendente con la argumentación estética empleada para combatir al naturalismo, en el período imperialista de anteguerra; es evidente que su teoría del conocimiento se orienta marcadamente hacia la estética de su tiempo.

Y de esta posición de Simmel se desprende un relativismo todavía más radical que el de Dilthey. Es frecuente escuchar a quienes exponen su filosofía: la trayectoria de Simmel va del positivismo a la metafísica, es decir, a una superación del relativismo. Pero esta concepción es falsa: aunque en Simmel se advierta una evolución, por cuanto que va colocando en el centro mismo de su pensamiento, de un modo cada vez más consciente, las tendencias de la filosofía de la vida, siempre latentes en él, el relativismo, lejos de batirse en retirada, en este proceso evolutivo, va ganando trreno. Téngase en cuenta, además, que una de las características de la filosofía de la vida, como la tendencia filosófica fundamental del período imperialista, es que, en cuanto a su contenido central, los razonamientos relativistas entrañan siempre una depreciación de la cientificidad, abren un margen a la fe, a la religiosidad subjetiva sin ningún objeto determinado y que emplea como arma precisamente este escepticismo relativista. Transcribiremos, a este propósito, una larga cita tomada de una de las últimas obras de Simmel, para poner de manifiesto con cuánta fuerza se acusa esta tendencia relativista extrema en la última época del pensador que estamos estudiando:

"Frente a quienes hacen hincapié en los progresos cada vez más extensos e inabarcables de nuestro saber, no debiera perderse de vista que, en el otro extremo, por decirlo así, mucho de lo que veníamos considerando como un saber 'seguro' se hunde en la inseguridad y en el error ya demostrado. Para nosotros, es algo completamente descartado o, por lo menos, perfectamente dudoso, mucho de lo que el hombre medieval creía 'saber' o de lo que 'sabían' los pensadores de la Ilustración en el siglo XVIII o los investigadores materialistas de la naturaleza, en el siglo XIX. ¡Y cuántas cosas que hoy nos parecen 'conocimientos' incuestionables sufrirán, más temprano o más tarde, la misma suerte! Y es que toda la actitud anímica y práctica del hombre hace que sólo se aperciba, en el mundo que le rodea —dicho *cum grano salis* y en cuanto a lo fundamental— de aquello que responde a sus propias convicciones, pasando sencillamente de largo por delante de lo que va en contra de

[29] Simmel, *Die Religion,* Francfort d. M., 1906, p. 32.

ellas, por muy evidente que sea, y mostrando su total incomprensión para los tiempos que vendrán después. En apoyo de la astrología y las curaciones milagrosas, de las brujerías y la eficacia de las oraciones se adujeron en su tiempo pruebas no menos 'efectivas' y 'convincentes' que las que hoy se invocan en pro de la vigencia de las leyes generales de la naturaleza, y no doy por descartada, ni mucho menos, la posibilidad de que, a la vuelta de los siglos o de los milenios, cuando se reconozca como el meollo y la esencia de todo fenómeno concreto su individualidad insolublemente unitaria y no reductible en modo alguno a 'leyes generales', lleguen a considerarse tales generalidades como una superstición, ni más ni menos que hoy hacemos nosotros con aquellas creencias consideradas en otro tiempo como artículo de fe. Si un día se renuncia a la idea de la 'verdad absoluta', que no es tampoco, en rigor, más que una creación histórica, se podrá dar en la idea paradógica de que, en el proceso continuo del conocer, la cantidad de verdades corresponde exactamente a la cantidad de errores despejados; de que, como en un sube y baja incesante, son tantos los conocimientos 'verdaderos' que suben por la escalera delantera como los 'errores' arrojados a patadas por la escalera de atrás." [30]

Hemos citado tan por extenso estas palabras de Simmel, para que se vea con toda claridad la actitud de parcialidad del relativismo de la filosofía de la vida. No se trata, aquí, de uno de esos escepticismos extremos que pueden, en ciertas circunstancias, en la tendencia a la disolución de una cultura ya reaccionariamente estancada, tener una función progresiva (como ocurría, por ejemplo, con el nominalismo medieval o con el escepticismo de los Montaigne, los Bayle, etc.). No; el escepticismo relativista moderno viene precisamente a minar el conocimiento científico objetivo, abriendo paso, quiéranlo o no sus iniciadores, al más desenfrenado oscurantismo reaccionario, a la mística nihilista de la decadencia imperialista. Y este proceso se desarrolla con tanta rapidez, que, para el lector de hoy, la perspectiva trazada aquí por Simmel —la de que, a la vuelta de los siglos o los milenios, las leyes generales de la naturaleza llegarán, tal vez, a ser consideradas como una superstición— tiene algo de cómico. Pues este lector sabe que, no ya a la vuelta de los siglos, sino en el mismo año en que murió Simmel, vio la luz el libro de Spengler, en el que la filosofía de la vida abordaba ya directa y abiertamente la empresa de realizar aquella perspectiva, considerada como una posibilidad tan remota. Este relativismo desintegrador no es, en rigor, sino la autodefensa de la filosofía imperialista contra el materialismo dialéctico; y esta tendencia, que en Spengler se revelará de un modo claro y franco, como veremos, se contiene ya implícita en la filosofía de Simmel.

El problema de la fe, de la religiosidad y la religión, había preocupado

[30] Simmel, *Lebensanschauung*. Munich-Leipzig, 1918, pp. 104 *ss.*

ya considerablemente a Dilthey. También este pensador ve en la religión un tipo eterno de la actitud humana ante la realidad; pero, al mismo tiempo, se da cuenta de que las religiones históricas, las ideas de Dios trasmitidas por la historia, han perdido su significación para los hombres actuales. (De aquí la gran simpatía que Dilthey sentía por Schleiermacher, quien en su juventud había colocado en el primer plano esta prioridad de la interioridad religiosa.) Simmel abraza todavía más resueltamente que Dilthey el punto de vista de que las religiones históricas y los viejos tipos de metafísica se han derrumbado. Pero el rumbo de Schleiermacher hacia la interioridad no es lo bastante radical, para él. Simmel quiere lograr para la religión y la metafísica la misma autarquía que la tendencia del arte por el arte reivindicaba para éste. Y así, dice, refiriéndose a la metafísica: "Nos ofrece una imagen del mundo basada en categorías que... nada tienen que ver con las del saber empírico: su interpretación metafísica del mundo se halla más allá de la verdad y del error, que fallan acerca de la interpretación realistamente exacta." [31]

De esta manera, los diferentes modos de comportarse los hombres aparecen alineados los unos junto a los otros en órbitas independientes y crean mundos autónomos, que no pueden contradecirse entre sí, como no puede, por ejemplo —en el sentido de una estética del arte por el arte—, mediar contradicción entre el tratamiento dramático de un suceso y su tratamiento épico. "La vida religiosa —dice Simmel— vuelve a crear el mundo e interpreta la existencia toda con arreglo a una tónica especial, de tal modo que no puede, en cuanto a su idea pura, interferirse con las imágenes del universo erigidas sobre las otras categorías, ni hallarse en contradicción con ellas..." [32] Y este modo de concebir la religión no es solamente la aplicación más consecuente de la teoría simmeliana del conocimiento a este campo, sino que responde, al mismo tiempo, a su concepción de la situación religiosa de sus días. Simmel ve, en efecto, que el hombre del presente se ha liberado de determinadas religiones, pero que, a pesar de ello, siguen en pie y tratan de imponerse las necesidades que hasta ahora venían satisfaciendo las soluciones religiosas.

Simmel no ve, evidentemente, que la verdadera base sobre que descansan estas necesidades religiosas no es otra que el ser social del capitalismo, cuyas determinaciones esenciales se acentúan todavía más en el período imperialista: la inseguridad de este ser social, como hubo de demostrar Lenin. También en Simmel nace sobre esta base el matiz especial de la necesidad religiosa; esta inseguridad, que para el obrero se revela en una brutal materialidad, se presenta para el intelectual burgués bajo una forma "sublimada", mucho menos directa. La falta de congruencia cada vez más manifiesta entre el ser social del período imperialista y todas

[31] Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie,* ed. cit., p. 153.
[32] Simmel, *Die Religion,* ed. cit., p. 11.

las formas ideológicas que el capitalismo engendra o toma —a tono con sus necesidades— de formaciones sociales anteriores se le antoja al intelectual burgués la cabeza de Jano de la libertad total, del sentimiento embriagador de vivir atenido por completo a sí mismo, de una parte, y de otra la sensación de un irremediable y desesperado desamparo; del impulso que le lleva a buscar en el propio yo las normas de todos los actos y de toda conducta, de un lado, y de otro, de un nihilismo cada vez más acentuado frente a todas las normas. Y esta sensación de que la vida individual carece de todo sentido engendra el moderno ateísmo religioso, que tiene su precursor en el teólogo protestante Schleiermacher. Pues, visto el problema desde estos ángulos visuales, palidecen y se esfuman todas las ideas tradicionales y, sin embargo, el sentimiento del mundo que las rechaza conserva aquel antropomorfismo acrítico de la religión descubierto con más eficiencia que nadie por Feuerbach.

En el imperialismo de anteguerra, siguen ocupando el primer plano de la ideología de la intelectualidad burguesa los factores de la inseguridad, vistos como factores puramente espirituales; los factores de la embriaguez de libertad, de la liberación de las viejas ataduras, siguen representando el polo dominante en la dualidad de este sentimiento del mundo, que se mantiene en pie todavía ahora. El polo del nihilismo desesperado no se convertirá en centro de la concepción del mundo (Heidegger) sino cuando la primera guerra imperialista venga a conmover sensiblemente, para todos, los cimientos establecidos y cuando la gran crisis económica de 1929 eche por tierra las esperanzas cifradas en la constancia de una "estabilización relativa".

La nueva concepción simmeliana de la religión se basa, pues, en el ser religioso, que es, según él, "una forma de toda la vida viva misma". A base de su conocimiento entrevé el hombre de hoy la posibilidad de que "la religión se retrotraiga o se eleve de su sustancialidad, de su vinculación a contenidos trascendentes a una función, a una forma interior de la vida misma y de todos sus contenidos".[33] Por donde el nihilismo de la filosofía de la vida ha de erigirse en base para una forma de la religiosidad adecuada a nuestro tiempo.

La posición mantenida aquí por Simmel es —desde el punto de vista puramente gnoseológico— un desarrollo consecuente de las tendencias neokantianas. El neokantismo, a la par con su negación de la cognoscibilidad de una realidad objetiva, independiente de la conciencia, siempre había garantizado a la religión un lugar en la concepción filosófica del mundo. Así lo hace también, aquí, Simmel. Pero, del mismo modo que, según veíamos, iba más allá de la renovación del subjetivismo schleiermacheriano de la religión, sugerida por Dilthey, va también más allá de su reconocimiento neokantiano.

[33] Simmel, *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911, pp. 235 y 237.

La nota específica de Simmel consiste, como hemos visto, en que, de una parte, separa radicalmente el comportamiento religioso de toda vinculación en cuanto al contenido, mientras que, de otra parte, este comportamiento crea en él un mundo propio, que existe independientemente junto a los otros mundos creados también por la subjetividad humana (el científico, el artístico, el erótico, etc.) y afirma el mismo rango que ellos. La filosofía de Simmel desemboca, así, en aquella corriente del "ateísmo religioso" cuyas primeras versiones filosóficas más importantes nos dieron Schopenhauer y, sobre todo, Nietzsche (Dios ha muerto), cuyas consecuencias ético-filosóficas cobran influencia europea con la obra de Dostoyevski (Kirilov, Iván Karamasov, etc.) y que, más tarde, ocupará un lugar central en la concepción del mundo, al surgir el existencialismo. El viejo ateísmo, estrechamente vinculado casi siempre al materialismo mecanicista, había representado siempre la negación pura y simple de toda religiosidad; pero, a medida que fueron desapareciendo las esperanzas de conmoción de la sociedad avivadas por los materialistas franceses, cuyo eco podemos percibir todavía en el Feuerbach anterior al 48, aquel ateísmo fue volviéndose completamente vacuo y adocenado (Büchner, etc.) o cobrando un acento de desesperación (como en el *Niels Lyhne* de Jacobsen).

Es cierto que ya para aquel entonces venía el marxismo refutando desde hacía mucho tiempo tales ideas. Pero su influencia sobre el pensamiento burgués era nula. Por una razón fundamental, y es que todos los problemas del "ateísmo religioso" brotaban del ser social de la burguesía bajo el capitalismo, y ello hacía que resultaran incomprensibles para los ideólogos de la clase burguesa todas las soluciones que miraran más allá del horizonte de la burguesía. (Más aún, el aburguesamiento de la aristocracia y la burocracia obreras cerraba el paso a la influencia de las doctrinas marxistas en el seno del movimiento obrero del Occidente y el centro de Europa.) Pese a esta ignorancia de las verdaderas concepciones del marxismo en cuanto al problema de la religión, también en este punto se asigna, objetivamente, a la versión del "ateísmo religioso" en la filosofía de la vida el intento de salir al paso de la influencia del materialismo dialéctico e histórico entre los intelectuales burgueses, destruyendo con ello toda esperanza de lograr una vida llena de sentido en el seno de la comunidad humana y de acabar socialmente con el aislamiento del individuo burgués, que es para la filosofía de la vida —aunque destaque su carácter "trágico"— el más alto de los valores de la vida cultural.

El ateísmo religioso brota, pues, de una situación en que, de una parte, los resultados de la ciencia apartan totalmente del campo de las Iglesias y religiones oficiales a extensos círculos de la intelectualidad, mientras que, de otra parte, la situación social de esta misma intelectualidad (la inseguridad de la existencia, la falta de perspectivas concretas en la vida

pública y privada, etc.) crea, a pesar de ello, una necesidad religiosa cuyo contenido esencial podría resumirse así: mi vida individual es, de por sí, vista de un modo inmanente, algo que carece totalmente de sentido, y el mundo exterior no da tampoco a mi vida sentido alguno, pues los conocimientos de la ciencia han "ateizado" el mundo, y las normas de la conducta social no ofrecen norte ni rumbo: ¿dónde puedo encontrar, entonces, el sentido de mi vida?

Como es natural, la filosofía burguesa no puede dar respuesta alguna a estas inquietudes individuales, pues también ella se limita a resumir discursivamente los mismos problemas que el ser social del capitalismo plantea en forma insoluble al individuo burgués. La "respuesta" puramente agnosticista del positivismo sólo puede considerarse suficiente para aquellos tiempos y aquellas capas sociales en los que y para los que aún no se ha revelado como algo manifiesto la inseguridad y la carencia de sentido de la vida bajo el capitalismo. Pero el período imperialista se encarga de colocar en primer plano, con fuerza cada vez mayor, esta inseguridad y esta falta de sentido. Esto explica por qué el positivismo envejece y caduca, entre la *élite* intelectual; y explica, asimismo, la necesidad de una concepción del mundo, de la que brota la filosofía de la vida y que ésta se encarga de estimular.

Claro está que tampoco la filosofía de la vida puede dar una respuesta real a aquellos problemas, como no pudo darla el positivismo. En este terreno como en otros, no hace más que encarrilar el agnosticismo hacia la mística, hacia el mito, envolver el claro *ignorabimus* de los agnósticos entre los harapos tornasolados y multicolores de una mitología individualista-subjetivista. Lo único que en este punto consigue la filosofía de la vida es que aquel estado psicológico socialmente condicionado de que hablábamos aparezca como un estado filosófico general, necesariamente condicionado (por la situación eterna "del" hombre dentro del cosmos) o que responde a la filosofía de la historia (a la actual situación de la humanidad, vista en el plano de la historia universal).

El estado de ánimo adquiere de este modo, por vez primera, una consagración filosófica, la justificación de su perennidad. Y, remontándose por encima de esto, surge así, en esta filosofía, el entronque, en la concepción del mundo, de los problemas del modo de conducirse en la vida, sobre todo los de la moral, con esta imagen —predominantemente negativa— del universo. En Nietzsche y en algunos de los personajes de Dostoyevski brota, por este camino, de una parte, la moral del "todo es lícito" y, de otra parte, el postulado de que, en un mundo sin Dios o abandonado por Dios, puede y debe convertirse en Dios el hombre. El "ateísmo religioso" forma, por tanto, los dos lados fundamentales del nietzscheanismo moderno: tanto la derogación de todos los viejos preceptos de la moral social, no sustituidos por otros nuevos, sino despla-

zados autárquicamente por la individualidad soberana, como la concepción nihilista de la realidad objetiva, especialmente del mundo histórico-social. Aspectos ambos preñados de graves consecuencias para el desarrollo futuro, los dos en el mismo plano de la prosecución de los problemas planteados por Nietzsche, pues habrán de conducir, en su día, el "pesimismo heroico" y al "realismo heroico" de la concepción del mundo prefascista y fascista.

En Simmel, observamos en este punto más bien una atenuación de la tajante nitidez de Nietzsche y de las figuras de Dostoyevski. Aunque el soberano individualismo que se expresa en su religiosidad sin Dios sea un reconocimiento del *nihil* de la realidad objetiva, conduce, como más adelante veremos, a una placentera adaptación a la "tragedia" de la cultura humana. Simmel expresa, aquí, la tónica fundamental del período imperialista anterior, a la primera Guerra Mundial: se hace ya sentir la problemática insoluble de la vida, pero en medio de esta problemática se puede vivir agradablemente, le puede ir a uno bien; y la filosofía de la vida se encarga de dar al hombre la tranquilidad de conciencia necesaria para ello, de infundir a su espíritu el confort de una concepción del mundo adecuada.

Se percibe aquí claramente la tendencia de Simmel a convertir el relativismo extremo del período imperialista en una concepción del mundo, a dar al agnosticismo moderno un giro positivo, bajo una forma mística. En la ejecución concreta de estos designios, se manifiestan de un modo todavía más resuelto las diferencias de generación con respecto a Dilthey. Mientras que a éste le eran totalmente ajenas todavía la sociología moderna y la economía, estas disciplinas ocupan ya un lugar central en el primer período de Simmel y siguen presentes en su obra hasta el final. La tarea que ahora se plantea consiste en interpretar en un sentido positivo y bajo la forma de una concepción del mundo la problemática de la cultura capitalista del imperialismo. De aquí que Simmel ya no ignore, como los pensadores anteriores a él, el materialismo histórico. Combate en él —de un modo por cierto muy vulgar y superficial— el materialismo y sus conclusiones concretas histórico-sociales, pero trata de interpretar de un modo nuevo los hechos establecidos a base de este método y que desempeñan un papel en la psicología del intelectual, bajo la forma de las tendencias anticapitalistas de crítica de la cultura, encuadrándolos en la concepción idealista de la filosofía de la vida y esforzándose en conciliarlos con las teorías imperialistas convencionales de la historia. Desde el punto de vista metodológico, se presenta esto, esencialmente, como una "profundización": la realidad social misma y sus leyes económico-sociales concretas se exponen como simples formas de manifestarse la concatenación "cósmica" general, lo que les hace perder tanto su contenido concreto como su sentido revolucionario. Simmel formu-

la esta tarea en la introducción a su *Filosofía del dinero,* al decir que se trata de "construir un piso debajo del materialismo histórico, de tal modo que, conservando su valor explicativo el encuadramiento de la vida económica entre las causas de la cultura espiritual, se reconozca en aquellas mismas formas económicas el resultado de valoraciones y corrientes más profundas y de premisas psicológicas y hasta metafísicas".[34]

Surge así, en Simmel, una amplia, muy efectista e influyente filosofía de la cultura. Esta filosofía trata de captar sociológicamente los rasgos específicos del presente y de enmarcarlos dentro de razonamientos filosóficos "más profundos". También en este punto procede Simmel de un modo radicalmente subjetivista. Lo único que le interesa en la economía es el reflejo subjetivo de determinadas situaciones económicamente condicionadas. Y, como éstas responden directamente a las categorías de la superficie de la vida económica, se ocupa exclusivamente de ellas (por ejemplo, del dinero), sin parar mientes en su dependencia y función económicas reales. Por este camino cae —a consecuencia precisamente de su "profundidad"— en una afinidad muy estrecha con la economía vulgar del imperialismo. Y lo mismo en el campo de la sociología, donde sólo le preocupan las categorías inmediatas y más abstractas de las relaciones de la vida social, rehuyendo cuidadosamente todos los problemas intrínsecos y serios, los de valor sustancial.

En el análisis concreto de los diversos fenómenos, Simmel se muestra como un discípulo de Schopenhauer y Nietzsche. Éstos —Nietzsche, cierto es, de un modo mucho más efectivo que su maestro— desarrollaron, como sabemos, una nueva metodología filosófica para la defensa del orden existente. Mientras que antes de venir ellos la apologética del capitalismo tomaba como punto de partida su supuesta armonía última y presentaba las contradicciones y disonancias de la existencia como manifestaciones superficiales y fenómenos transitorios de primer plano, la nueva apologética de Schopenhauer, y sobre todo de Nietzsche, descansa precisamente, en definitiva, sobre la naturaleza contradictoriamente desgarrada del mundo. En Schopenhauer nace de aquí un pesimismo en el que la carencia de sentido de la sustancia universal hace que se suman en la nada todas las desarmonías concretas del presente (del mundo histórico-social en general). Todo intento de mejorar el mundo real en que vivimos se le antoja absurdo. Lo existente es defendido, aquí, partiendo de la carencia de sentido del cosmos. Nietzsche, más tarde, desarrolla este pesimismo, de una parte, en el sentido de un gran mito histórico, historizando a Schopenhauer en forma de mito; y, de otra parte, del fundamento universal pesimistamente interpretado se deduce, para él, la afirmación activa del capitalismo *quand même,* la repulsa de todo revolucionarismo como una actitud decadente, como la moral de los esclavos. Schopenhauer

[34] Simmel, *Philosophie des Geldes,* 3ª ed., Munich-Leipzig, 1920, p. 8.

y Nietzsche introducen, así, en vez de la apologética directa y usual de la sociedad existente, otra más complicada, la indirecta: un *credo quia absurdum* con respecto al orden social imperante.

Como continuador de Schopenhauer y Nietzsche, Simmel no intenta nunca negar pura y siemplemente el carácter contradictorio y problemático de la cultura de su tiempo, a la manera como suelen hacerlo los apologistas vulgares. No pone en duda tampoco los fenómenos más repelentes, ni las tendencias desfavorables que el presente imperialista representa para la cultura. Por el contrario, es precisamente en estos aspectos donde va, aparentemente, hasta el final y "ahonda" los problemas, al presentar la problemática económico-social concreta de la cultura como el modo de manifestarse "la tragedia de la cultura en general". Esta "tragedia" obedece, según el diagnóstico de Simmel, al antagonismo entre el "alma" y el "espíritu", entre el alma y sus propios productos y objetivaciones.

También en Dilthey aparecería la cultura, el espíritu objetivo, como un trascender sobre la vivencia, y en ello se revelaban la contradicción y el límite del método psicológico; esta situación se manifestaba como una antinomia objetiva de la metodología filosófica. Simmel coloca esta antinomia, con una gran energía, en el centro mismo de su pensamiento. Con ello, se revela bajo una nueva forma concreta el antagonismo entre lo "inerte" y lo "vivo". "Cuanto es producto del espíritu —dice Simmel—, cuanto el proceso de la vida que sigue su curso expulsa fuera de sí como un resultado, presenta frente a esta realidad directamente viva y creadora el carácter de algo inerte, prematuramente plasmado. La vida se mete, así, en un atolladero... Pero lo curioso es que estos fragmentos verdaderamente pobres, en los que no hay sitio alguno para toda la plenitud de la vida subjetiva, son, por otra parte, lo perfecto..." [35]

El espíritu objetivo tiene, por tanto, su propia lógica. Sus frutos, aunque nazcan de la más propia e íntima espontaneidad de los individuos, una vez que han nacido siguen su propio camino. Frutos de esta clase son, según Simmel, la división capitalista del trabajo y el dinero. "El 'carácter fetichista' que Marx atribuye a los objetos económicos en la época de la producción de mercancías no es sino una variante específica de este destino general de nuestros contenidos culturales." [36] La "profundización" del materialismo histórico consiste, pues, en subsumir sus resultados bajo el esquema de la filosofía de la vida, que en este caso se manifiesta como el irreductible antagonismo entre la subjetividad y los frutos de la cultura, entre el alma y el espíritu. Y en este antagonismo reside, según Simmel, la verdadera tragedia de la cultura.

[35] Simmel, *Fragmente und Aufsätze,* ed. cit., p. 264.
[36] Simmel, *Philosophische Kultur,* ed. cit., p. 270.

La tendencia fundamental que esto persigue no puede ser más clara: consiste en inflar hasta convertirlos en la tragedia "eterna" "de la" cultura general ciertos aspectos específicos de la época imperialista para *la situación del individuo (y, en particular, para la situación del intelectual* vinculado a esta cultura). Y esta "profundización" conduce a consecuencias muy diversas, aunque todas ellas convergentes. Lo más importante de todo es que, con ella, se desvía la atención de la situación económica concreta, de las causas concretas de orden histórico-social. Se dedican, cierto es, muchas páginas a hablar de economía y sociología, pero éstas pierden su sustantividad y, mucho más aún, su prioridad; se las presenta más bien como algo superficial, por sobre lo que incondicionalmente deben remontarse los hombres "profundamente" dotados. Es muy característico, por ejemplo, el hecho de que Simmel, falseando la fisonomía de ambos, diga que tanto Goethe como Nietzsche se mantuvieron completamente alejados de todos los problemas sociales.[37]

Por medio de esta generalización filosófica, se pervierte bajo la forma de la autarquía, la complacencia consigo mismo y el reflejo de sí mismo, el descontento anticapitalista de los intelectuales. Después de poner de relieve toda la problemática de una cultura del dinero, tal como él la ve, Simmel descubre precisamente en esta problemática lo que encierra de positivo. "El contenido intrínseco de la vida —argumenta— se torna, así, cada vez más intrínseco y más impersonal para que, de ese modo, el resto de ella no susceptible de transacción se convierta en algo tanto más personal, en un patrimonio tanto más indiscutible del yo." [38] De donde se deduce que el dinero favorece a la "pura interioridad"; el dinero se revela nada menos que como "el guardián de las puertas de la interioridad, que ahora puede desarrollarse dentro de sus límites más genuinos". Y así, la "tragedia de la cultura" se descubre, a través de esta interpretación, como la filosofía del parasitismo rentista del imperialismo. (Y digamos entre paréntesis que esta crítica simmeliana de la cultura llegó a ejercer una gran influencia y encontró mucho eco y resonancia. En apoyo de ello, basta con citar a Walter Rathenau.)

A esta finalidad sirve el kantismo de Simmel, reelaborado a través de la filosofía de la vida. Esta reelaboración de Kant persigue, sobre todo, el designio de eliminar de su filosofía, a fuerza de manejos, como históricamente superados, todos los elementos revolucionario-burgueses contenidos en su filosofía. La moral kantiana, la "libertad de individuos esencialmente iguales en cuanto a carácter", es para Simmel algo muy semejante al concepto mecánicamente intelectivo del universo. Y ha envejecido y caducado a la par con él. Desde Goethe, Schleiermacher y los románticos, tenemos la ética de la "unicidad" del individuo, que echa

[37] Simmel, *Kant und Goethe*, Berlín, 1906, pp. 52 y 54.
[38] Simmel, *Philosophie des Geldes*, ed. cit., p. 532.

por tierra todos los ideales kantianos de igualdad. La igualdad social y moral de los hombres aparece, pues, vista así, como un momento puramente condicionado por el tiempo y ya anticuado de la ética de Kant. Simmel trata de probar aquí —muy sofísticamente— que su concepción de la unicidad de la personalidad y de su libertad, como el nuevo fundamento de la moral, no hunde a ésta en un caos relativista-anarquista, ya que los individuos, únicos y peculiares cada uno de por sí, se complementarán mutuamente —así lo asegura él—. Aparentando limitarse a interpretar a Kant a tono con su tiempo, lo que hace en realidad es romper totalmente con la ética kantiana, cuyos postulados abstractos eran los reflejos en el pensamiento de la revolución democrático-burguesa. Simmel tiene razón, ciertamente, al señalar el carácter históricamente condicionado de esta ética. Pero el verdadero paso histórico para remontarse sobre Kant no es otro que la destrucción real, económica, de las clases, que el socialismo lleva a cabo, después de haber derrocado la sociedad capitalista. Ahora bien, cuando Simmel señala la condicionalidad de la ética kantiana en el tiempo, lo hace en nombre de la intelectualidad privilegiada y parasitaria del período imperialista, en nombre de una ética aristocrática a lo Nietzsche, que considera a la "chusma" como indigna de toda valoración ética. La diferencia estriba en que Nietzsche había proclamado este aristocratismo de un modo franco y abierto, en un plan de lucha reaccionaria, mientras que Simmel, a tono con la situación social de los tiempos de anteguerra, se limita a ignorar elegantemente a la "chusma". A la otra tendencia suya de renovación de la filosofía de Kant, la total subjetivación del apriorismo kantiano, ya nos hemos referido de pasada. Simmel despliega ante nosotros una mescolanza de diversos "mundos" apriorísticos, y la filosofía es para él, en cierto modo, una teoría costumbrista de esta mescolanza. El relativismo de la tipología diltheyana se acentúa aquí todavía más.

Frente a este desgarramiento en infinitos mundos sustantivos, es la vida la que representa, según Simmel, la unidad última. "Me coloco en el concepto de la vida como en el centro; de allí parten los dos caminos que van, el uno al alma, al yo, el otro a la idea, al cosmos, a lo absoluto... La vida parece ser la más extrema objetividad a que podemos llegar como sujetos anímicos, la más amplia y más firme objetivación del sujeto. La vida nos sitúa en una posición intermedia entre el yo y la idea, entre el sujeto y el objeto, entre persona y el cosmos." [39]

La vida se ha convertido ya, aquí, en un concepto puramente mítico, despojado de toda relación con la biología científica. La filosofía de la vida avanza, con ello, un paso más por el camino que la lleva a la acientificidad. Cierto es que Simmel —como antes de él Dilthey, aunque en forma más acentuada— sigue aspirando, por lo que a su conciencia se refie-

[39] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, ed. cit., p. 6.

re, a una transformación de la ciencia; su lucha contra la ley y la causalidad sigue revistiendo la forma de un intento encaminado a desentrañar un concepto gnoseológico de la causalidad individual. Pero la tendencia irracionalista y anticientífica se destaca en Simmel con mayor fuerza aún que en Dilthey: "Todo lo susceptible de ser probado es susceptible también de ser discutido. Sólo es indiscutible lo que no puede probarse." [40]

La posición central que, tal y como ha sido expuesto, ocupa la vida, así concebida, en la filosofía de Simmel da una nueva "profundización" a su antinomia de la cultura. No se trata solamente de la antítesis general entre las corrientes de la vida y los postulados liminares del espíritu, sino que ambos principios se encuadran, a su vez, dentro del "yo" vivo: "No nos hallamos escindidos en la vida libre de fronteras y en los límites de la forma asegurada; no vivimos parte en la continuidad y parte en la individualidad, que se anulan mutuamente", sino que ambos principios se debaten el uno con el otro dentro del yo mismo. La contradicción de la vida, consistente en que "sólo puede encontrar acomodo en formas y no puede, sin embargo, acomodarse en ellas", es el problema cardinal de todo yo. El rasgo fundamental de la vida es, por tanto, según Simmel, "el trascender de su yo". [41] La vida, toda vida, es, a un tiempo mismo, "más vida" y "más que vida".

Por donde la tragedia de la cultura se revela simplemente como una de las formas de manifestarse el carácter contradictorio inapelable de la vida misma. Simmel formula así, con respecto a nuestra época, aquel antagonismo que antes expresara por encima del tiempo: "Tal vez en nuestra vida actual haya, de una parte, demasiado yo y, de otra parte, demasiado de mecánico. No es todavía la pura vida." [42] Pero, del mismo modo que ya al exponer la tragedia social y cultural, Simmel sólo llegaba al conflicto trágico, para darle después un giro pacífico-parasitario, así le ocurre también ahora, ante el problema de la contradictoriedad filosófica final de la vida. Escuchemos las conclusiones últimas de su sabiduría de la vida, tal como constan en los apuntes íntimos que dejó al morir: "Para el hombre profundo, no hay otra posibilidad de soportar la vida que una cierta dosis de superficialidad. Si se empeñara en pensar tan a fondo y en sentir de un modo tan profundo y hasta el final, como la naturaleza de ellos y la suya propia lo reclama, los impulsos, los deberes, los afanes y los anhelos antagónicos e irreconciliables, saltaría hecho añicos, se volvería loco, tendría que huir de la vida. Más allá de cierto límite de profundidad, chocan de un modo tan radical y tan violento las líneas del ser, del querer y del deber ser, que tendrían necesariamente que desgarrarnos. Sólo evitando que desciendan por debajo de aquel límite, podemos mantenerlas lo suficientemente separadas para que sea posible la vida." [43]

[40] *Ibid.*, p. 4. [41] Simmel, *Lebensanschauung*, ed. cit., pp. 19 *s.*
[42] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, ed. cit., p. 6. [43] *Ibid.*, pp. 15 *s.*

La apologética indirecta fundada por Schopenhauer y Nietzsche, es decir, la defensa del sistema capitalista mediante el reconocimiento y la acentuación de sus lados negativos, pero inflando éstos hasta convertirlos en contradicciones cósmicas, se declara aquí abiertamente en bancarrota. Simmel es lo bastante sagaz como para percatarse de que las contradicciones son irreductibles, pero es también demasiado ideólogo del parasitismo rentista imperialista para sucumbir trágicamente como víctima de esta irreductibilidad de las contradicciones. Por el contrario, la moral esotérica de su filosofía de la vida consiste en rehuir conscientemente las últimas consecuencias; y, exotéricamente, procura paliar éstas en un terreno conciliatorio. La superficialidad que aquí reclama, como receta final, la filosofía de la vida estatuye una actitud de comodidad espiritual dentro de la autodisolución nihilista del relativismo.

Y así, el matiz simmeliano del relativismo y el escepticismo añade algo nuevo a la conciencia filosófica alemana: el cinismo complacido consigo mismo. En el mismo Simmel, esto no es sino un resultado de su metodología filosófica, un reflejo moral de la situación de sus aspiraciones a lograr una concepción del mundo, en las condiciones de la Alemania guillermina. De la mezcla de un radicalismo puramente discursivo y de una adaptación absolutamente práctica a las circunstancias nace esa vacuidad de la personalidad del pensador, incluso en hombres tan inteligentes y bien dotados como Simmel lo era.

Es un síntoma general de la época, la situación de su (imaginaria) "seguridad" social, con una manera de pensar y de sentir para la que no hay ya nada absoluto, nada objetivamente real; esa situación de "la interioridad protegida por el poder", que tan ingeniosamente ha caracterizado Thomas Mann.

Este cinismo involuntario de Simmel conducirá, en Spengler, a un frívolo diletantismo elevado a metodología, que luego corroerá el espíritu científico en el campo de la filosofía. Y, desde ahí, las cosas rodarán luego rápidamente, cuesta abajo, hacia el fascismo. Personalmente, Simmel no es, como no lo fue Dilthey, en sentido directo, un iniciador de los que más tarde habrían de enterrar el espíritu de honradez en la filosofía y suplantarlo por un cínico cubileteo con mitos arbitrariamente cavilados. Pero, al encarrilar el juego con sutilezas discursivas hacia transacciones conscientes y, a veces, abiertamente cínicas, no cabe duda de que este pensador empuja el proceso de desintegración hacia una fase mucho más avanzada que Dilthey.

IV

El período de guerra y de posguerra (Spengler)

AL ESTALLAR la primera guerra imperialista, se interrumpe bruscamente la trayectoria de la filosofía de la vida. Tal parece como si el mismo día en que fue declarada la guerra, casi toda la Alemania del espíritu hubise aprendido la "nueva lección": enmudecen las voces entre resignadas y contemplativas de la filosofía de la vida (como también las del resto de la filosofía, la oficial y la no oficial), surgiendo de inmediato una filosofía publicística encaminada a justificar la agresión imperialista y los objetivos de conquista mundial de la Alemania de Guillermo II.

En este nuevo rumbo general toma parte también, naturalmente, la filosofía de la vida. Por muy superficiales que sean estos productos de guerra, aunque carezcan totalmente de valor y no digan nada desde el punto de vista filosófico, tienen su importancia, como iniciación de una nueva etapa en la filosofía alemana de la vida. Se mantiene en pie, por supuesto, la vieja y fundamental antítesis: "vida" frente a "inercia", frente a "lo muerto", pero cobra ahora un contenido nuevo y actual. Lo vivo es, ahora naturalmente, "lo alemán", lo que "curará" al mundo, y lo muerto y lo inerte la peculiaridad nacional de los demás pueblos (sobre todo, de las democracias occidentales, y muy especialmente, de Inglaterra). Y surgen, en particular, las nuevas ecuaciones y las nuevas antítesis: la guerra es la vida, la paz lo inerte y lo muerto.

Los tópicos publicísticos de esta literatura de un día, no tardan en evaporarse. La crisis de la pérdida de la guerra se encarga de enterrar bajo sus escombros toda esta charlatanería. Esta literatura del día, carente de valor filosófico, encierra ya, sin embargo, un importante preludio al segundo viraje decisivo de la filosofía de la vida, a su viraje hacia el fascismo.

Esta publicística imperialista-agresiva, de instigación de la guerra, ofrece teóricamente, ya lo hemos dicho, escaso interés. Señalaremos tan sólo, para poner un ejemplo, el folleto de guerra de Max Scheler, de cuya filosofía nos ocuparemos más adelante. En él, se coloca decididamente en primer plano, como la "raíz vital" de la guerra, la misma naturaleza humana, con el fin de desacreditar con ello cualquier interpretación económica que de la guerra pudiera darse. La afirmación de la guerra recibe, de este modo, una fundamentación en la filosofía de la vida, a la manera nietzscheana: "La verdadera raíz de la guerra reside en que a toda vida de por sí... es inherente... la tendencia al incremento, al crecimiento,

al desarrollo.... Lo muerto, lo mecánico, procura solamente 'conservarse'....; la vida, en cambio, crece o decae." [44]

La literatura de guerra basada en la filosofía de la vida pasó en seguida sin dejar el menor rastro. Pero no por ello dejó de representar un viraje decisivo en el desarrollo de esta filosofía. Viraje que no fue determinado, sin embargo, exclusivamente por la catástrofe de la guerra. La primera guerra imperialista trajo consigo, al mismo tiempo, la primera gran victoria del socialismo, victoria llamada a permanecer y a inscribirse en la historia universal. Y este hecho impone una transformación fundamental a la filosofía de la vida. Ya veíamos, al tratar de Nietzsche, cómo el socialismo se convierte en el adversario fundamental contra el que dirige sus tiros decisivos la filosofía irracionalista; y, en el período de anteguerra, pudimos observar, asimismo, en Simmel, la continuación de esta misma polémica, aunque modificada, como es natural, a tono con las nuevas exigencias de los tiempos (en el capítulo siguiente, dedicado a la sociología alemana, analizaremos tendencias semejantes a éstas en autores como Toennies, Max Weber y otros). Con la victoria del socialismo en Rusia, desde la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917, entra en una nueva fase esta lucha ideológica de la burguesía imperialista de Alemania, y con ella la filosofía de la vida.

Donde más claramente se revela cuán grande es este viraje y en qué consisten sus consecuencias metodológicas e intrínsecas más importantes es en la famosa obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente* (1919-1922). El hecho de que Spengler expresara este giro del modo más radical es lo que valió a su obra una influencia tan considerable y tan sostenida; el libro de Spengler es un documento en verdad representativo de esta etapa y, al mismo tiempo, el preludio real y directo de la filosofía del fascismo.

El nivel filosófico de Spengler es esencialmente más bajo que el de los representantes anteriores más descollantes de la filosofía de la vida. Y ello no tiene nada de extraño. Ya en el curso de la exposición anterior hemos podido observar cómo el nivel filosófico iba descendiendo cada vez más. A medida que el nuevo adversario principal, el socialismo, va destacándose como el blanco central de la polémica, los irracionalistas se ven obligados más y más a enfrentarse con un problema cuyo contenido real ignoran totalmente y, en su mayoría, no quieren tampoco entender, y va desapareciendo de sus debates el conocimiento científico real del tema y, en la mayoría de los casos, hasta la honradez, la buena fe, para tratarlo.

Pero lo más probable es que la difusión general alcanzada por las doctrinas de Spengler guarde relación precisamente con este descenso del nivel filosófico. La nueva etapa de la filosofía de la vida consiste, esen-

[44] Scheler, *Der Genius der Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig, 1915, p. 42.

cialmente, en que la anterior degradación, mitad semiinconsciente, mitad diplomáticamente embozada, de la cientificidad, que, por el momento, sólo trataba de conquistar un lugar para la concepción del mundo intuitivo-irracionalista de la filosofía de la vida junto a las ciencias particulares, que seguían en pie, intangibles en cuanto a la materia, rompe ahora el fuego, abiertamente, contra el espíritu científico en general, contra la competencia de la razón para abordar y resolver adecuadamente los problemas importantes de la humanidad. Y esta tendencia a desprenderse resueltamente de las ataduras de la cientificidad trae consigo, inevitablemente, un elemento de diletantismo en el modo de pensar y de exponer de sus representantes. (Ya en Nietzsche podía observarse, por lo demás, esto.)

Con Spengler, esto se convierte en una *metodología consciente*, preñada de consecuencias para el desarrollo futuro. En efecto, al rechazar como veremos, todo lo que sea causalidad y ley, respetándolas solamente como manifestaciones históricas de determinadas épocas, pero negándoles toda competencia en cuanto a la metodología de la ciencia y la filosofía; al suplantar la causalidad por la analogía, eleva a canon de la investigación el cubileteo con símiles y comparaciones, no pocas veces muy superficiales. Y, como pone todos los campos del saber humano —aunque no llegue a dominarlos personalmente de un modo real y aunque no hayan cuajado todavía, de por sí, en resultados inequívocos, susceptibles de ser valorados en una concepción del mundo— al servicio de su filosofía de la historia, se ve obligado a proclamar por doquier como método el juego de diletante a base de analogías, y el aderezamiento de los hechos. Comparado con un Dilthey, o incluso con un Simmel, no podemos ver, por tanto, en Spengler sino un aficionado, muchas veces ingenioso, pero en la mayoría de los casos ligero y superficial. Pero lo cierto es que este diletantismo no perjudica a la general y extensa influencia lograda por Spengler, dentro de Alemania y en el plano internacional. Por el contrario, de esa raíz brotan precisamente su franqueza cínica y sin escrúpulos, su audacia incontenida para lanzarse a grandes síntesis carentes de todo espíritu crítico. En este respecto, hay que decir que se halla incomparablemente por encima de otros autores de su tiempo rivales suyos (entre los que basta mencionar los nombres de Leopold Ziegler y el conde de Keyserling).

Spengler aspira a convertir la historia en una ciencia universal. El relativismo histórico de Dilthey, que éste se esfuerza constantemente en superar —pero sin conseguirlo— se convierte, con Spengler, en el fundamento abiertamente reconocido de una concepción. Los neokantianos del período de anteguerra (junto a Simmel, sobre todo, Windelband y Rickert) habían elaborado una teoría filosófica del conocimiento especial para la historiografía, con objeto de demostrar que ésta podía equipararse, en el rango valorativo, a las ciencias de la naturaleza. Equiparación que consistía en eliminar decididamente de la historia toda clase de leyes.

El positivismo extremo había declarado las ciencias históricas como ciencias de rango inferior, por entender que la vigencia de las leyes era en ellas menos exacta que en las ciencias naturales, y ciertos sociólogos positivistas habíanse esforzado por demostrar en la historia la acción íntegra de las leyes de la naturaleza. (Véase en el capítulo que dedicamos al "Darwinismo social, el racismo y el fascismo" el apartado sobre Gumplowicz y otros autores.)

En semejante situación, Windelband y Rickert canonizaban, sencillamente, en su teoría de la ciencia, la historiografía reaccionaria de un Ranke y de sus continuadores. Lo que implicaba, de una parte, la eliminación de la historia de la idea de progreso (Ranke contra Hegel: toda época se halla igualmente cerca de Dios) y, de otra parte, la exaltación de las notas de lo único y lo irrepetible de los fenómenos y las formas históricas esencia exclusiva de la historiografía. Y es cierto que la unicidad y la irrepetibilidad forman uno de los *aspectos* reales de la cohesión histórica. Pero si nos empeñamos en inflarlo hasta hacer de él criterio único y determinante de lo histórico, eliminando de la historia toda sujeción a leyes, la historia se deforma y tergiversa en un sentido reaccionario, se irracionaliza, se mata en ella todo carácter racional y coherente. Y, aunque Windelband y Rickert no fuesen aún, en el plano general de su filosofía, irracionalistas conscientes, ni mucho menos, no cabe duda de que, en lo tocante a la historia, prestaron grandes servicios a la causa del irracionalismo. En efecto, aquella "referencia valorativa" con la que Rickert trataba de asegurar a la cohesión histórica cierta racionalidad, puede servir también de fundamento a una seudoobjetividad, sobre todo si se tiene en cuenta la necesaria inestabilidad y subjetividad de lo que la metodología histórica de la filosofía burguesa entiende, en el caso concreto, por valores vigentes y cómo pueden referirse a tales valores los fenómenos históricos, con su carácter único y peculiar. En Simmel, esta actitud ante el irracionalismo es ya una actitud consciente y deliberada, aunque también él pretenda fundamentar gnoseológicamente, en su intento, una causalidad individual y no renuncie aún por entero al punto de vista de un mínimo de racionalidad. Al llegar a Spengler, vemos que todo esto conduce al señorío indisputado de las categorías históricas fundamentadas de un modo subjetivista-relativista, señorío que se impone, incluso, a la matemática y a la ciencia de la naturaleza.

La teoría spengleriana del conocimiento no es, pues, más que un medio para consumar esta victoria del relativismo histórico extremo. Y esta teoría *del conocimiento procede* de un modo extraordinariamente primitivo, a base de tópicos y de frases. Se limita a aplicar a la historia las viejas antítesis de la filosofía de la vida entre la vida y la muerte, la intuición y la razón, la forma y la ley: "Forma y ley, símil y concepto, símbolo y fórmula responden a órganos muy distintos. Se manifiesta aquí la relación

entre *la vida y la muerte,* entre el engendrar y el destruir. El entendimiento, el concepto, mata, al 'conocer'... El artista, el auténtico historiador, *contempla* el devenir de algo." [45] Es fácil ver, a la luz de esta cita, cuán enérgicamente convierte Spengler, a fuerza de simplificación, la metodología de la historia del período de anteguerra en consignas populares encaminadas a imponer el señorío absoluto del punto de vista de la filosofía de la vida. El método diltheyano de la "intuición genial" se convierte, así, en una teoría del conocimiento ya tajantemente anticientífica y aristocrática.

Con esta teoría del conocimiento, pretende Spengler degradar todo conocimiento causal y sujeto a ley. "El medio para comprender las formas muertas es la ley matemática. El medio para comprender las formas vivas, la analogía." [46] Spengler desarrolla la analogía, como categoría central de la historia, hasta hacer de ella el método de una morfología universal, de una teoría "simbólica" o "fisionómica" de la historia. Los precursores de este nuevo método reconocidos por Spengler son Goethe, interpretado simplemente a través de la filosofía de la vida y, por tanto, tergiversado, y Nietzsche, quien ahora alcanza su total eficiencia. Y, aparte de esto, un poco Bergson, a quien Spengler simplifica con no menos energía, lo mismo que ya lo había hecho con Dilthey y Simmel. En la historia debe regir, según él, en vez de la causa y el efecto, cuya relación llama "lógica del espacio",[47] el engarce de los destinos, lo que llama "la lógica del tiempo". Se opera con ello la identificación de la vida irracionalista y la historia: "La *vida* es lo primero y lo último, y la vida carece de sistema, de programa, de razón; existe por sí misma y para sí misma, y el orden profundo en que se realiza sólo puede ser contemplado y sentido, y si acaso, además, descrito..." [48] La historia se proclama, así, como la ciencia universal, a la par que se le niega todo carácter científico: "Pretender tratar científicamente la historia es siempre, en última instancia, algo contradictorio..." [49]

Esta arbitraria y superficial teoría del conocimiento, en la que todo se reduce a la vivencia, a la intuición, es el camino spengleriano por el que se abre paso el señorío indisputado del relativismo histórico. Todo es histórico, lo que significa, para Spengler, que todo es históricamente relativo, puramente relativo. Mientras que la metodología del imperialismo alemán de anteguerra asignaba a las ciencias naturales, en cierto modo, una posición aislada en el parque natural protegido de la racionalidad, Spengler trata de "historizar" todo el conocimiento de la naturaleza, es decir, de supeditarlo al relativismo histórico. Tampoco en este punto

[45] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* 32ª ed., Munich, 1920, t. I, página 147. [46] *Ibid.,* p. 4. [47] *Ibid.,* p. 9.

[48] Spengler, *Preussentum und Sozialismus,* 74º millar, Munich, 1925, p. 82.

[49] Spengler, *Untergang des Abendlandes,* ed. cit., t. I, p. 139.

es el problema mismo, es decir, la tendencia a considerar históricamente la naturaleza, de elevar a concepto la historicidad objetivamente contenida en ella, una invención de la filosofía de la vida, sino algo planteado por el desarrollo mismo de la sociedad y de las ciencias naturales. Pero Spengler invierte también irracionalistamente este problema: no se trata, tal como él lo enfoca, del carácter histórico del proceso real en la naturaleza, sino de una desintegración seudohistórica de la objetividad de todas las categorías de las ciencias naturales. Con ayuda de la filosofía de la vida, se empuja este problema hacia un relativismo cada vez más radical y, al mismo tiempo, hacia una mística cada vez más osada y más desenfrenada.

Desde Darwin, más aún, desde la teoría de Kant-Laplace, venía planteándose el problema de un tratamiento histórico de la naturaleza (con sujeción, claro está, a sus leyes objetivas); la filosofía de la naturaleza del joven Schelling y la de Hegel eran audaces intentos encaminados a resolverlo, aunque cierto es que con medios muy insuficientes. Pues bien, Spengler vuelve las cosas del revés, desde el punto de vista subjetivista de la filosofía de la vida: ignora el desarrollo objetivamente histórico de la naturaleza y, en cambio, "historiza" el conocimiento de la naturaleza misma, al convertirlo en simple función del carácter esencial del "ciclo cultural" concreto en que se vive. Esta "historización" destruye, por tanto, toda sustantividad y toda clase de leyes propias de la naturaleza, con lo que se hace desaparecer totalmente el auténtico problema, el cual no es otro que el de la historicidad de la naturaleza misma, dentro de la objetividad de las leyes naturales.

No debe olvidarse, cierto es, que aun detrás de este planteamiento totalmente tergiversado del problema por Spengler se oculta, igualmente, un auténtico problema, a saber: cómo y en qué medida el desarrollo histórico de la sociedad influye en la extensión, en el carácter, etc., de nuestro conocimiento de la naturaleza. Pero Spengler, al descartar discursivamente el necesario fundamento para un planteamiento certero del problema, o sea la objetividad de la naturaleza y el desarrollo de las fuerzas productivas en una sociedad dada y la fase a que han llegado, como resultado de ello, la ciencia y la técnica; al convertir en un principio absoluto el factor de la relatividad histórica de nuestro conocimiento de la naturaleza y eliminar, asimismo, con ello, el hecho de la progresiva aproximación de nuestros conocimientos de la naturaleza a la realidad objetiva de la naturaleza misma; al no tomar en consideración la interdependencia entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el conocimiento de la naturaleza, queriendo obtener intuitivamente y por vía directa las formas o los resultados de la ciencia natural a base de la "forma morfológica" de un "ciclo cultural", lo que hace es crear un mito, basado en la radical e insuperable relatividad de todo conocimiento.

Y Spengler no retrocede ni ante las más osadas afirmaciones; su repentina y extensa influencia se debe, tal vez, a esta preferencia suya por las aguzadas paradojas. Para Spengler, el número, por ejemplo, es una categoría puramente histórica: "*Un número en sí no existe ni puede existir.* Existen varios mundos de números, porque existen varias culturas. Así, encontramos un tipo de número índico, otro arábigo, otro antiguo, otro occidental, cada uno de los cuales constituye fundamentalmente algo único y es expresión de otro acaecer universal... Existe, por tanto, más de una matemática." [50] Esta negación de toda objetividad, llevada consecuentemente hasta el absurdo, llega tan lejos, en Spengler, que califica a la causalidad como "un fenómeno occidental o, más exactamente, barroco".[51]

Spengler concede a la historia una prioridad general sobre la naturaleza: "La historia es, pues, la forma universal originaria y la naturaleza una forma posterior, asequible solamente a los hombres de cultura más desarrollada, y no a la inversa, según el supuesto a que se inclina el prejuicio del intelecto científico urbano." [52] Y así, se nos presenta toda la física científica, en unión de su objeto, como un mito de la cultura occidental tardía, "fáustica" El átomo, la velocidad de la luz, la gravitación, son otras tantas categorías míticas del "hombre fáustico", lo mismo que los espíritus de las tormentas o los demonios de los campos fueron categorías del período mágico.[53] (Recordemos, a este propósito, las manifestaciones de Simmel acerca de la relatividad histórica del conocimiento, y nos daremos cuenta de cómo Spengler no hace más que extraer y popularizar todas las consecuencias de la filosofía de la vida imperialista del período de anteguerra.) Partiendo de estas razones, llega Spengler a la conclusión de que la cultura es "el fenómeno primigenio de todas las historias universales pasadas y futuras".[54]

Ya hemos visto que la historia es, para Spengler, el órgano de la relativación de todos los fenómenos, consecuentemente llevada a cabo. Y cuando ahora proclama la historia del mundo como ciencia universal, anula con ello, al mismo tiempo, la unidad de dicha historia. Libra una apasionada polémica contra la periodización de la historia en Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Y es cierto que esa división tradicional en períodos se convierte en algo puramente convencional si el historiador, como suele ocurrir, no encuentra su fundamento objetivo real en las grandes formaciones económicas, esclavitud, servidumbre de la gleba y trabajo asalariado.

Aparentemente, la polémica de Spengler va dirigida contra el convencionalismo de esta división en períodos de la historia. Pero sólo de un modo inmediato y en apariencia. No es una mera coincidencia, ni mucho

[50] *Ibid.*, pp. 85 *s.* [51] *Ibid.*, p. 549. [52] *Ibid.*, p. 141.
[53] *Ibid.*, t. II, p. 321 [54] *Ibid.*, t. I, p. 151.

menos, el que estos ataques (H. St. Chamberlain, por ejemplo, se manifestó en contra de la misma periodización ya *antes* de Spengler y en términos muy parecidos a los de éste), estas revisiones fundamentales de toda la estructura de la historia universal, no surjan hasta entrar en la fase del irracionalismo, en que éste abre el fuego contra el socialismo. Frente al concepto hegeliano del progreso, tal como se manifiesta, por ejemplo, en la filosofía hegeliana de la historia y, más tarde —vulgarizado a tono con ello—, en la sociología liberal anglo-francesa, podía bastar con acogerse a la elevación a principio de la ausencia de ideas en la historiografía de Ranke y su esclarecimiento filosófico por parte de los neokantianos. Pero, al demostrar el materialismo histórico que los grandes períodos de la historia universal no son sino la sucesión histórica de las formaciones sociales con arreglo a ley, al evidenciarse que las leyes económicas empujan estos cambios hacia la formación superior del socialismo, cambió radicalmente la situación, para la historiografía burguesa. Y fueron Chamberlain y Spengler quienes de un modo más consecuente extrajeron las consecuencias derivadas de esta situación: sólo era posible luchar eficazmente contra la concepción del progreso histórico-social negando en redondo la unidad y la sujeción a ley del progreso histórico, del desarrollo de la humanidad. (No importa que esta polémica vaya encaminada, directa y superficialmente, contra el tradicional esquema de la división tripartita ni que se invoque como argumento el descubrimiento de las culturas orientales, hasta entonces, en efecto, ignoradas. Todo esto no son más que fintas, pues el materialismo histórico puede explicar también su desarrollo económicamente y poner de manifiesto, en cuanto al contenido, la trayectoria —evidentemente, muy compleja— que va del comunismo primitivo al socialismo. Y contra esto es, en realidad, contra lo que Spengler dirige los tiros de su polémica.)

La concepción spengleriana de la cultura como "fenómeno primigenio" equivale, metodológicamente y de un modo concreto, a sostener que existen varias culturas cualitativamente distintas, cada una de ellas con su propio y peculiar desarrollo, en todos y cada uno de sus aspectos. No es difícil darse cuenta de cómo el concepto diltheyano del tipo se torna, aquí, en un mito. Se exalta todavía más, si cabe, el fundamental carácter relativista que ya tenía de por sí la tipología de los conceptos en Dilthey; se sueña hasta el final, hasta sus últimas consecuencias, aquel sueño diltheyano de una síntesis filosófica, llamada a superar el relativismo de la tipología; para Spengler, la tipología de las culturas es el conocimiento supremo, el único conocimiento fundamental de éstas. Y esta radicalización, que lleva el relativismo de la tipología hasta sus consecuencias últimas, constituye, al mismo tiempo, el punto en que ese relativismo se trueca en mito. En Dilthey (y más resueltamente todavía, por ejemplo, en Max Weber), la tipología era, sencillamente, un medio auxiliar

del conocimiento histórico, cuyo valor se acreditaba solamente en la explicación de la realidad histórica. Spengler, al dar a sus tipos el nombre de "fenómenos primigenios" hace algo más que introducir una innovación terminológica: proclama la "fisonomía" de cada cultura como fundamento real de todas sus manifestaciones concretas, tanto las intrínsecas como las formales, las estructurales como las dinámicas; la construcción científica auxiliar se convierte, así, en un fundamento real, aunque en un fundamento real irracionalista por principio y que sólo puede captarse por la vía de la intuición.

De donde se desprende, de por sí, que estas "formas" de la cultura, encerradas en sí mismas, tienen que ser, necesariamente, otras tantas "mónadas sin ventanas" sobre el exterior, cada una de las cuales sólo puede captarse y describirse intuitivamente dentro de su única y exclusiva entidad. (Se trueca, aquí, en mito la teoría windelbandiana-rickertiana de la historia, el método individualizante.) Pero Spengler no aspira, como ya hemos visto, a detenerse en la simple descripción de sus "formas" únicas y exclusivas; después de haberlas enumerado excluyentemente unas junto a otras, trata de descubrir conexiones entre ellas. Pero, es evidente que estas conexiones no pueden, en modo alguno, tener un carácter científico.

Spengler encuentra, creyendo resolver con ello el problema, una categoría —igualmente intuitiva e irracionalista— en las peores tradiciones anticientíficas del romanticismo, y nos dice que los fenómenos de las distintas culturas sólo pueden compararse entre sí por medio de la analogía. Cabe, por ejemplo, establecer una analogía entre la geometría euclidiana, como manifestación de la cultura antigua, y la geometría no euclidiana, como exponente de la cultura occidental. Ahora bien, la "morfología" de la historia se encarga de señalar en cada desarrollo de la cultura determinadas etapas necesariamente reiteradas: "Toda cultura recorre las edades del hombre individual. Todas pasan por su infancia, su edad madura y su ancianidad." [55]

Y como, según Spengler, esta trayectoria de desarrollo es fatalmente necesaria en cada cultura, surge una nueva categoría, decisiva para Spengler: "Llamo *simultáneos* a dos hechos históricos cada uno de los cuales se produce dentro de su cultura en una situación —relativa— exactamente igual y que tienen, por tanto, un significado exactamente análogo." [56] Desde este punto de vista, podemos considerar, *coetáneos,* por ejemplo, a un Arquímedes y un Gauss, a un Polignoto y un Rembrandt. Spengler convierte, aquí, la viejísima y trivial frase de las edades de la cultura, en la que, antes de que apareciera el materialismo histórico, en un Vico, un Herder o un Hegel, brillaba ya, por lo menos, el vislumbre de las fases ascendentes y descendentes de las formaciones sociales con arreglo a ley,

[55] *Ibid.*, p. 154.

[56] *Ibid.*, p. 161.

en un juego a veces ingenioso, pero en la mayoría de los casos sencillamente falso, a base de infundadas analogías.

Sin embargo, esta concepción habría de llegar a adquirir su importancia para la marcha posterior de las cosas. Sobre todo, a través de la negación del desarrollo unitario del género humano, convertido más adelante, aunque más bien bajo la versión chamberlainiana que bajo la spengleriana, en un dogma de la concepción fascista y racista de la historia. Y, en segundo lugar, se combate por medio de ella la idea del progreso histórico, bajo una forma nueva y propagandistamente eficaz. Como veíamos, ya la filosofía de la vida del período de anteguerra participa en considerable medida de la lucha escéptico-reccionaria contra la idea de progreso. La tendencia paradógica, formalmente original, pero muy trivial en cuanto a su contenido, se limita a sacar todas las consecuencias de esta actitud. El fundamento social de esta fase más avanzada de la negación irracionalista de todo progreso histórico lo hemos descubierto ya en lucha de Spengler contra el socialismo, como el enemigo principal. En tercer lugar, de la teoría spengleriana de las "formas" de las diversas culturas se desprende, aquí, un solipsismo de los círculos culturales: en Spengler, la tendencia de la filosofía de la vida y del irracionalismo a antropomorfizar los círculos de la cultura no se limita a atribuirles un crecimiento y un envejecimiento, sino que se les atribuye, además, la estructura psicológica interior del hombre (o, más exactamente, del intelectual) del período imperialista: viven a la manera solipsista. Este solipsismo, como modo de sentir de las capas parasitarias del período imperialista, sólo se había manifestado abiertamente, hasta entonces, en la psicología de la literatura decadente de la época; es cierto que dominaba, como hemos visto, la teoría del conocimiento de la mayoría de los representantes de la filosofía de la vida, pero, en los más de los casos, sólo de un modo inconsciente, no confesado, escondido detrás de un mítico seudoobjetivismo.

Al cobrar estas "formas", en Spengler, la seudoobjetividad abierta y desplegada del mito, se revelan en ellas, de un modo también abierto y desplegado estos rasgos de la actitud solipsista ante el mundo. Se nos dice que todo círculo cultural sólo puede vivirse, en principio, a sí mismo; que no existe ninguna clase de puente que permita el menor entendimiento mutuo entre un círculo cultural y otro. El fijar esta estructura interna de las "formas" de Spengler es importante, sobre todo, no porque contribuya a aclarar el contenido histórico interno de los mitos imperialistas, pues las tales "formas" se presentan con la pretensión de sacar por fin a luz antiquísimas conexiones enterradas bajo los escombros, cuando no son, en realidad, otra cosa que la introyección de la psicología propia de la intelectualidad parasitaria del período imperialista en una supuesta realidad histórica amañada a tono con ello. (Y no hace falta pararse

a demostrar que el método de semejante introyección se remonta, de una parte, a Nietzsche y, de otra parte, a Mach-Avenarius.)

Pero la puntualización a que nos referimos encierra, además, una significación que señala hacia el futuro, ya que esa naturaleza solipsista de las "formas" históricas de la cultura servirá de modelo metodológico para el racismo fascista. En efecto, la fundamentación, desde el punto de vista de la "concepción del mundo", del postulado fascista de la barbarie antihumana frente a los elementos de otras razas descansa sobre la concepción de esa estructura solipsista de las razas: cada una de ellas se mueve dentro de su órbita propia, extraña, hostil, cerrada, sin contacto ni relación con las demás, al igual que los círculos culturales de Spengler. Hemos de ver, cierto es, que ya el racismo de un Gobineau, y más aún el de un Chamberlain, había llegado por su cuenta a esta fase; y hemos visto que ya Nietzsche había avanzado mucho por este camino. Pero ello no menoscaba en nada, en cuanto a su significación, el hecho de que la filosofía de la vida haya llegado por sus propios derroteros hasta este punto. En primer lugar, esto nos permite ver en Spengler la realización de las tendencias bárbaras de Nietzsche; y, en segundo lugar, comprobamos así el profundo paralelismo que media entre las distintas corrientes de la filosofía reaccionaria del imperialismo, su tendencia a desembocar conjuntamente en la preparación discursiva de las bárbaras ideas y hazañas de los Hitler y los Rosenberg.

Asimismo es evidente que la finalidad última y decisiva a que responde la construcción de este mito irracionalista-solipsista de la historia está, sencillamente, en intentar defenderse contra la perspectiva socialista del desarrollo social. Nietzsche, el primero en abrazar esta lucha filosófica, veíase obligado todavía a presentar toda la historia, concebida por él como una historia universal única, desde el punto de vista de la pugna entre los señores y la chusma en torno al papel de dirección, lo que le obligaba, al mismo tiempo, a hacer hincapié en la necesidad de despertar en los señores, por todos los medios, la "voluntad de poder", para que su lucha condujera en el futuro a la derrota del socialismo. Las esperanzas de Spengler son ya mucho menores que las que Nietzsche llegó a abrigar, en su día. La concepción spengleriana tiene más de canto consolatorio que de sacudimiento, es más bien un opio que un estimulante: la vida de los círculos culturales, al girar siempre en torno al mismo eje, no ha cesado de provocar, una y otra vez, peligros semejantes a los del presente, a los representados por la amenaza que el proletariado supone frente al capitalismo; sin embargo, este peligro llegó a conjurarse en cada círculo cultural de por sí, y cada cultura murió de su muerte "natural", causada por el agotamiento de la vejez, por el anquilosamiento de la civilización. ¿Por qué ha de suceder otra cosa con la cultura fáustica del capitalismo? No en vano existe la morfología intuitivo-analógica, el

único conocimiento seguro de la historia, el que señala que el destino inminente se encargará de entronizar la dominación de los "Césares" (es decir, de los capitalistas de los monopolios). El hecho de que esta dominación abra paso al ocaso de la cultura, no preocupa en lo más mínimo a ningún capitalista ni a ningún intelectual parasitario: a pesar de ello, ya nos las arreglaremos; después de nosotros, el diluvio; tal es el —eficaz— canto consolatorio de Spengler.

Otra de las causas eficientes de la gran influencia alcanzada por la obra de Spengler está en la consecuencia con que mantiene una concepción total que coloca en el centro mismo la supuesta antítesis entre cultura y civilización. Esta antítesis hacía mucho tiempo que venía desempeñando importante papel en la filosofía reaccionaria alemana de la historia. La lucha ideológica contra la democratización de Alemania se lleva a cabo bajo la bandera de esa antítesis, entendiendo por "civilización" todo lo malo del capitalismo, incluida sobre todo la democracia occidental, y oponiendo a ello la autóctona, orgánica y auténtica "cultura" alemana. Spengler auna aquí las tendencias reaccionarias prusianas con una forma moderna deliberadamente paradógica. Da de nuevo al problema de la civilización un giro a tono con la filosofía de la vida: es, según él, el problema de la muerte, por oposición a la vida floreciente, a la cultura. No otro es el problema de la decadencia de Occidente: "Toda cultura tiene su *propia* civilización... La civilización es el destino inexorable de una cultura... La civilización son los estados *más extremos* y *artificiales* de que es capaz un tipo superior de hombre. Son un resultado; siguen al devenir como lo que ha devenido, a la vida como la muerte, al desarrollo como el anquilosamiento... son un *final,* irrevocable, pero han sido alcanzados siempre por la fuerza de la más íntima necesidad." [57]

Spengler resuelve, así, el problema en el sentido de la reacción prusiana. La respuesta, vista directamente, suena a algo irremediable, pues pinta la perspectiva de un fatal anquilosamiento. Es, sin embargo, a su manera, como en su día la crítica nietzscheana de la cultura, un canto consolatorio para la más extrema reacción. Con ello se subraya una vez más que el presente no es un período revolucionario que amenace a la reacción alemana con una catástrofe, sino que "se demuestra" irrefutablemente, por el contrario, la perspectiva de una consolidación de la reacción. No en vano la forma predominante de la civilización es, para Spengler, la del cesarismo. Es éste, según él, el régimen informe de dominación de toda cultura agonizante, de toda civilización. El pueblo se convierte, al llegar esta fase, en una masa ahistórica de *fellahs* sobre la que los Césares instauran su dominación, con la cual "la historia retorna de nuevo a lo ahistórico, al ritmo primitivo de los primeros tiempos".[58] Tal es, pues, la perspectiva spengleriana del Occidente, del presen-

[57] *Ibid.*, p. 43.

[58] *Ibid.*, t. II, pp. 418 y 541 *ss.*

te: la dominación fatal, incontenible e inminente, indisputada, llamada a durar hasta el final del círculo de la cultura "fáustica", de los "Césares" del capitalismo monopolista sobre la masa amorfa de los *fellahs*-proletarios.

Spengler concreta esta perspectiva, nacida del análisis pesimista del presente y tan simpática a los ojos de la reacción, en una obra especial, bastante importante para la ideología del fascismo: la titulada *Prusianismo y socialismo*. La idea "morfológica" central se desarrolla aquí del siguiente modo. Toda civilización tiene, según Spengler, su socialismo (los estoicos, el budismo, etc.; el socialismo actual es la forma fáustica de estas mismas manifestaciones). Pero, al afán spenglariano de las analogías no le basta con esta generalización. Necesita descubrir, además, el "verdadero" socialismo, el cual no es otro que el prusianismo: los tipos del oficial, el empleado y el obrero. Y el adversario de este "socialismo" no es el capitalismo, sino Inglaterra.[59] (Spengler desarrolla aquí las ideas de los folletos de guerra de Scheler y Sombart, el concepto de "los mercaderes y los héroes", etc.) Prusianos e ingleses representan dos grandes tipos en el desarrollo de la civilización. Son "dos imperativos morales de signo contrario, que han ido desarrollándose lentamente a partir del espíritu de los vikingos y del espíritu de la Orden de los Caballeros Teutónicos. Los unos eran portadores de la idea germánica, los otros la sentían *por encima* de sí: *independencia personal y comunidad suprapersonal.* Hoy, se les da los nombres de individualismo y socialismo". Carlos Marx y el socialismo obrero no han hecho más que embrollar el problema, y se ven descartados por la lógica fatal de la historia del mundo. El llamado a triunfar es el "socialismo prusiano", el "socialismo" fundado por Federico Guillermo I. Y sobre esta base surgirá también la verdadera Internacional: "Una *auténtica* Internacional sólo es posible mediante el triunfo de la idea de *una* raza sobre las demás... *La auténtica Internacional es el imperialismo.*"[60] Este "socialismo" hará del obrero un empleado de la economía y del patrono un funcionario responsable de la administración. La clase obrera alemana se convencerá de que sólo este "socialismo" cuenta con posibilidades reales. Para ello, no hace falta ninguna ideología, sino que basta con "un valiente escepticismo" y con "una clase de caracteres señoriales socialistas".[61]

Es aquí donde se revela con toda claridad lo que hay de nuevo en Spengler, con respecto a Nietzsche. Éste atacaba al socialismo —poco conocido de él— de un modo directo, frontal. No hay razones para afirmar, ciertamente, que Spengler conociera mejor la literatura socialista, pero su modo de ataque es otro; consiste en eludir el problema y en recurrir a un truco demagógico: el socialismo, se nos dice, triunfará, sólo

[59] Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, ed. cit., p. 83.
[60] *Ibid.*, pp. 84 *s.*
[61] *Ibid.*, p. 99.

que el "verdadero" socialismo es el prusianismo. El hecho de que la perspectiva histórica que aquí se pinta sea esencialmente distinta de la trazada en *La decadencia de Occidente* sólo interesa a quienes se empeñan en ver en Spengler un pensador con un sistema coherente. A nosotros nos parece que entre ambas perspectivas media una importante conexión social. Si en su obra fundamental rechazaba la perspectiva del socialismo con argumentos tomados de la morfología de los círculos culturales, aquí trata de salvar discursivamente al capitalismo imperialista alemán, con sus típicos rasgos feudales-militaristas, rebautizándolo con el nombre de "verdadero" socialismo. Con lo cual se anticipa ya al pensamiento central de la demagogia social del hitlerismo.

No es difícil percatarse de cuán cerca de la ideología fascista se halla este preludio reaccionario de la filosofía de la vida, convertida ya en una filosofía militante, en el período de la crisis inmediata de la posguerra. Son muchos todavía, naturalmente, los aspectos que separan a Spengler del fascismo. Su concepción de la raza es la de Nietzsche. Y lo mismo su concepción del señorío: Spengler rechaza toda demagogia social, toda apelación a las masas, y ello destaca sus fuertes diferencias con respecto a Rosenberg y a Baeumler, al llegar la instauración del fascismo. (Consúltese su libro *Años decisivos.*) Pero esto no altera en nada la significación histórica de Spengler en la historia de incubación del fascismo: fue él quien transformó la filosofía de la vida en la concepción del mundo de la reacción militante, emprendiendo con ello el rumbo que habría de conducir al fascismo, aunque no en línea recta, cierto es. Y los ideólogos del fascismo han reconocido siempre estos méritos de Spengler, a pesar de todas las reservas y observaciones de carácter polémico que hayan podido formular con respecto a él.

V

La filosofía de la vida del período de la "estabilización relativa" (Scheler)

EL REFLUJO de la ola revolucionaria después de 1923, el período de la "estabilización relativa", que se inicia en Alemania, lo mismo que en toda la Europa occidental y central, con sus esperanzas ilusorias de un largo período de desarrollo gradual y pacífico, consolidado así en lo económico como en lo político, hace que también en la filosofía de la vida pasen a primer plano otros contenidos y otras tendencias. Aunque extensos círculos de opinión, sobre todo los de la pequeña burguesía, esperaban el retorno a los tiempos de antes de la guerra, la opinión pública intelectual va dándose cuenta cada vez más de que ese retorno puro y simple al

pasado es, objetivamente, algo imposible. No obstante —bajo el mantenimiento de las nuevas condiciones creadas por la guerra y el desastre y que determinaban la politización de la filosofía de la vida y su tendencia a remontarse por sobre la resignación pacífico-parasitaria, escéptica y complacida consigo misma, la resignación puramente individualista del período de anteguerra—, surge ahora un predominio pasajero de pensadores y tendencias que, si nos fijamos en lo sustancial de su concepción del mundo y de su método, siguen teniendo sus raíces en el período de anteguerra, pero que intentan, ahora, conciliar las tradiciones filosóficas dominantes en el pasado con la nueva situación.

La figura más importante de este período de transición es la de Max Scheler. Se trata de un pensador ingenioso, dinámico y multifacético, sin convicciones firmes y que se deja llevar demasiado de las corrientes en boga en cada momento, pero en el que se destaca, a pesar de todo, una línea fundamental: la de salir fuertemente al paso de las exigencias que plantea la "estabilización relativa". Su deseo es fundamentar una concepción del mundo intrínsecamente acusada, que se remonte sobre el formalismo de los neokantianos, una firme jerarquía de los valores apta para desempeñar un papel importante en la consolidación de la sociedad burguesa alemana.

Se trata, en condiciones radicalmente distintas, de reanudar el programa de concepción del mundo que conocemos ya de Dilthey. Y no es extraño que Scheler hable en términos muy elogiosos de la "previsora genialidad" de Dilthey.[62] La afinidad con estas tendencias se manifiesta también en el hecho de que Scheler se halle muy alejado de aquel relativismo abierto y franco y radicalmente paradógico que Spengler representaba, según veíamos, en la filosofía de la vida. A veces, ha podido preguntarse, incluso, si hay razón para adscribir plenamente a Scheler a la filosofía de la vida en un sentido ortodoxo, teniendo en cuenta que su jerarquía de los valores se remonta constantemente sobre la vida y culmina en valores más altos que ésta.

Scheler comparte con Dilthey, a quien trata de desarrollar y fundamentar con los métodos discursivos de la fenomenología husserliana, la convicción de que las categorías, las normas, los valores, etc., han de obtenerse y desarrollarse orgánicamente, a base de la objetividad vivida de los objetos filosóficos, por medio de la "intuición eidética". Y este carácter intuitivo del método lo sitúa en la más inmediata proximidad a la filosofía de la vida. Hasta podríamos afirmar que, por este camino, incorpora Scheler a la gran corriente del irracionalismo de la filosofía de la vida la fenomenología de Husserl, que, a pesar de la simpatía que por ella sentía Dilthey, permanecía alejada, hasta entonces, de las tendencias de concepción del mundo de la filosofía de la vida (personalmente,

[62] Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Berlín, 1933, p. 290.

Husserl rechazaba ésta y luchaba por una filosofía como "ciencia rigurosa").[63]

No debe exagerarse, claro está, el valor de esta repudiación de la filosofía de la vida por Husserl. Éste aparenta no querer mezclarse en los excesos agnosticistas de la filosofía de la vida. Pero, cuando entra a tratar los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento, en seguida se ve que se halla muy cerca del machismo. Scheler se limita, pues, a tomar de Husserl el meollo irracionalista-relativista, un poco escondido en él. Fijémonos solamente en las manifestaciones husserlianas acerca de la realidad del mundo exterior: "El problema de la existencia y la naturaleza del 'mundo exterior' es un problema metafísico. La teoría del conocimiento, como explicación general acerca del ser ideal y el sentido valedero del pensamiento cognosciente, abarca, cierto es, el problema general de si es posible, y hasta qué punto, un saber o un conjeturar racional de objetos o de cosas 'reales' que trascienda por principio de las vivencias cognoscientes y a cuyas normas tenga que acomodarse el verdadero sentido de tal saber; pero no el problema empíricamente planteado de si nosotros, los hombres, a base de los datos de hecho que nos son dados, podemos alcanzar realmente semejante saber, ni mucho menos la tarea de llevarlo a cabo. La teoría del conocimiento, tal como nosotros la concebimos, no es, propiamente hablando, ninguna teoría. No es una ciencia, en el sentido acusado de una unidad basada en la explicación teórica." [64] Y la misma afinidad con el machismo presenta, como en seguida veremos, el método husserliano de "eliminar, poniéndolo entre paréntesis", el problema de lo dado por la realidad.

Scheler es una figura de transición, como es también un período de transición aquel en que logra su filosofía una influencia predominante. Un período de transición entre dos grandes crisis de la democracia en Alemania y sus ideologías, un período transitorio de respiro. La volubilidad de Scheler y su propensión a dejarse influir fácilmente contribuyen a hacer de él, en este período, una figura central. Habiendo sido discípulo de Eucken, se afilia más tarde a Husserl, pero intentando al mismo tiempo ensanchar la fenomenología, así en lo tocante al contenido como en cuanto a la concepción del mundo. En sus obras más importantes del período de anteguerra lucha por una ética intrínseca, contra el formalismo kantiano y por una jerarquía objetiva de los valores. Este aparente objetivismo conserva todavía, durante mucho tiempo, tendencias jerárquicas influidas por la filosofía católica, reminiscencias del escolasticismo; tendencias que, por lo demás, venían acusándose en la metodología lógica de la fenomenología ya desde Bolzano y desde Brentano. El catolizante Scheler

[63] Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos*, año I, Tubinga, 1910.

[64] Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1913-1921, t. II, p. 20.

presenta cierto paralelismo con la filosofía social de Spann; y ambos corren, en cierto modo, la misma suerte, al verse desplazados y criticados desde la derecha por corrientes más radicalmente reaccionarias, en la segunda crisis del período de posguerra.

La versatilidad de Scheler y su propensión a dejarse influir fácilmente se revelan también en el hecho de que después de haber combatido sobre todo en sus escritos de guerra, siguiendo sobre poco más o menos la línea de Sombart, el "espíritu inglés", desde el punto de vista de la filosofía de la vida, al llegar el período de la estabilización relativa se desarrolla en él, por el contrario, una marcada y amplia simpatía por la cultura contemporánea occidental. En este período, intenta, además, armonizar su jerarquía objetiva de los valores con el relativismo histórico imperante, ayudando a fundamentar una "sociología del saber" en la que esta transacción ocupa el lugar metodológico central. La proximidad de la crisis, cuya agudización no llegó ya a alcanzar Scheler, introdujo en su filosofía un ensombrecimiento pesimista, un predominio todavía más marcado del relativismo antropológico. Y este relativismo viene a corroer y desintegrar con fuerza cada vez mayor su jerarquía de los valores. Mientras que al principio sus ideas acerca de Dios eran casi una reminiscencia de las de Tomás de Aquino, ahora su filosofía de la religión va convirtiéndose poco a poco casi en un completo ateísmo, al proclamar en el plano de la filosofía de la religión un Dios que se desarrolla paralelamente con el hombre, doctrina que en su último período se trueca poco menos que en una autodeificación del hombre religioso-ateísta.

De este modo, el intento scheleriano de engarzar el relativismo de la filosofía de la vida con una jerarquía fija apenas pasa de ser un episodio más bien fugaz en la trayectoria de la filosofía de la vida, hasta llegar al fascismo. Pero este episodio, aunque muy transitorio, no carece de significación: incorpora la fenomenología a la corriente de la filosofía de la vida o, para decirlo más exactamente: en Scheler se manifiestan abiertamente por primera vez las tendencias irracionalistas y filosófico-vitales de la fenomenología; aparece ya ostensible en este pensador lo que en Husserl se presentaba todavía encubierto bajo la limitación del método a los problemas de la lógica formal. Y también la psicología "descriptiva", la "comprensión" de los fenómenos históricos (por oposición a su explicación causal), aparece unida, aquí, a la "eidética" husserliana. El carácter apodíctico "intemporal" de la fenomenología (la herencia de Bolzano y Brentano) se revela como mera apariencia, tan pronto como Scheler aplica el método al estudio de los fenómenos histórico-sociales concretos: se pone de manifiesto la profunda afinidad con el relativismo de Dilthey y Simmel.

Fijémonos ahora un poco más de cerca en el método fenomenológico de Scheler. El mismo traza una imagen clara de él, en un artículo

escrito en 1913. La fenomenología, nos dice, es "el nombre que se da a una actitud de contemplación intelectual que nos permite ver o vivir algo que de otro modo permanecería oculto".[65] Y el propio Scheler reconoce, aquí mismo, francamente, la total subjetividad de este método: "Lo vivido y contemplado sólo aparece 'dado' en el acto mismo de la vivencia y la contemplación, al realizarse éste: se manifiesta en él y solamente en él." Su carácter fundamental es: "El más vivo, el más intensivo y el más directo *contacto de vivencia con el mundo* mismo." Y polemiza contra la conocida crítica que Guillermo Wundt hace a Husserl, en la que aquél satiriza el tipo husserliano de exposición, diciendo que Husserl da una larga serie de definiciones sobre lo que un concepto no es, para acabar estableciendo una pura tautología, al decir, por ejemplo, que "el amor es el amor". La incomprensión de Wundt reside, según Scheler, en que desconoce la "actitud" fenomenológica, consistente en "*llevar a la contemplación* del lector... algo que, por su esencia sólo es susceptible de ser contemplado". Toda la exposición anterior es una simple preparación, y la "tautología" que aparece al final, viene a decir: "Ahora, ahí lo tienes, mira y lo verás."

Estas manifestaciones indican cuán acusadamente se contenían ya en la fenomenología, desde el primer momento, los rasgos filosófico-vitales e irracionalistas. Scheler se mantiene a lo largo de toda su vida como un fiel y agradecido discípulo del método husserliano; se ajusta siempre al método de trabajo de la fenomenología, que, según la patente de Husserl "pone entre paréntesis" todo objeto que se trata de "contemplar", es decir, prescinde de su realidad, para obtener así una "contemplación" de las "entidades puras" objetivas sobre la que no graviten los datos de la realidad y poder, de este modo, proclamar apodícticamente dichas "entidades" bajo una forma supuestamente objetiva.

En este método se revelan muy claramente los dos aspectos de la trayectoria filosófica general del período imperialista, o sea la íntima trabazón del irracionalismo intuitivista con la seudoobjetividad. Que el método se basa en la intuición es cosa bien sabida, y Scheler no trata tampoco de ocultarlo, como hemos visto. En cuanto al fundamental carácter irracionalista, aparecía, en un principio, encubierto por el hecho de que Husserl y sus primeros discípulos se habían ocupado, preferentemente, de problemas de lógica formal, de análisis de significado; y ello podía crear en el propio Husserl la ilusión de que había descubierto, con la fenomenología, un método para tratar la filosofía como una "ciencia rigurosa".

Pero, ya a este propósito conviene observar que el importante lugar que la lógica ocupa en la metodología no excluye, ni mucho menos, el irracionalismo. Por el contrario, lógica formal e irracionalismo, filosóficamente

[65] Scheler, *Schriften aus dem Nachlass,* ed. cit., pp. 266 *ss.*

considerados, aunque sean términos antinómicos entre sí, son, no obstante, dos modos polarmente coordinados de una actitud ante la realidad. El nacimiento del irracionalismo guarda siempre una estrecha relación con los límites de la captación del mundo desde el punto de vista de la lógica formal. Un tratamiento dialéctico de lo contradictorio, de las formas del entendimiento, de las determinaciones de la reflexión, supera, elevándolos a categorías de razón, los elementos de hecho invocados aquí como punto de partida, como pruebas e ilustraciones del carácter irracional de la realidad. Y es precisamente característico de las formas de transición al extremo irracionalismo el hecho de que esta antítesis, que antes se manifestaba, históricamente, como el antagonismo de dos corrientes enfrentadas, desempeñe ahora un papel decisivo en la estructura interna de esta filosofía. Así, vemos cómo también en Scheler la jerarquía ética, aun recibiendo de la intuición su verdadera fundamentación intrínseca, se construye y se deslinda en sus tipos, los unos con respecto a los otros, con ayuda de consideraciones extraordinariamente lógico-formales. Este papel que se asigna a la lógica formal, que es el de ser, en cierto modo, el corpiño de la intuición y el irracionalismo, se observa en todos los filósofos surgidos de la escuela de Husserl, incluyendo a Heidegger. Pero en todos ellos es algo puramente auxiliar. El contenido esencial de esta filosofía es irracionalista en escala ascendente, e irracionalistas son, asimismo, los principios estructurales decisivos, no los que sirven de apoyo a la construcción externa.

La tendencia a la seudoobjetividad se da en la fenomenología desde el primer momento. Ahora bien, en Husserl, la fenomenología sólo parece ser, al principio, una renovación de las tradiciones de Bolzano y Brentano. El problema de la realidad objetiva sólo surge en toda su fuerza cuando los fenomenólogos abandonan el terreno puramente lógico y convierten en objeto de la "eidética" los fenómenos de la vida social.

La trayectoria posterior de la fenomenología asume cada vez más resueltamente la pretensión de fundamentar una ciencia de la realidad, una ontología. Pero, para ello, habría tenido que plantearse —incluso dentro de los marcos de la fenomenología— el problema de cuándo y en qué condiciones pueden llegar a suprimirse "los paréntesis" entre los que se colocan las "entidades" fenomenológicamente contempladas, el problema de si la "eidética" capta, aquí, la realidad independiente de la conciencia y de si la capta certeramente.

Sin embargo, el "poner entre paréntesis" descarta radicalmente esta cuestión; la "eidética" no sólo puede proyectarse sobre un entronque de significados, sino también sobre una imagen puramente fantasmal, lo mismo que sobre un reflejo (exacto o falso) de la realidad. La esencia del "poner entre paréntesis" consiste, precisamente, en que estas formas de pensamientos, tan radicalmente distintas las unas de las otras en cuanto

a sus relaciones con la realidad, se reducen todas ellas, para los efectos de la investigación fenomenológica, a un común denominador, es decir, son consideradas todas por la investigación como de la misma naturaleza.

Es, pues, evidente que, por este camino, resulta insoluble todo el problema de la realidad, el problema de saber si el objeto que tenemos ante nosotros después de "suprimir los paréntesis", es un simple parto de la conciencia o el reflejo de algo que tiene un ser independiente de ella. Y no deja de ser altamente interesante el que este gran viraje de la indagación de *la* conciencia a *la* ciencia *del ser,* de *la fenomenología* a la ontología —el llamado "volverse hacia las cosas"—, se haya operado casi inadvertidamente. Todo consiste, sencillamente, en declarar los objetos fenomenológicos como objetos de la ontología, transformando así la "eidética", insensiblemente, en una renovación de la "intuición intelectual".

Este proceso es característico del reforzamiento, no pocas veces insensiblemente gradual, pero irresistible, del pensamiento orientado hacia lo mítico, en el imperialismo de posguerra. Se deja a la espalda, declarativamente, *la teoría neokantiana* del conocimiento del período de anteguera (manteniendo, en realidad, intacto su subjetivismo y su agnosticismo), a la vez que se confiere la evidencia evidente por sí misma del ser, a base de su captabi*lidad* puramente intuitiva, a la "realidad" irracional que sólo puede captarse intuitivamente.

Por el momento, nos hemos abstenido deliberadamente de criticar las premisas sobre que descansan la teoría fenomenológica del conocimiento y el método que de ella se deriva, con objeto de que se destacaran claramente toda su vacuidad y carencia de fundamento. Pero, no cabe duda de que la crítica debiera arrancar ya, en realidad, del "poner entre paréntesis". Lo único que este famoso método viene a decir, manifiestamente, es que en nada se diferencian, en cuanto tales representaciones, por así expresarlo, la del hombre y la del diablo. Pero de esta identificación puramente formal no es posible extraer —sin recurrir a ardides lógicos— ninguna clase de construcciones de carácter intrínseco. Y ésta es, precisamente, la pretensión de la "eidética".

Si los fenomenólogos se detuvieran a analizar un poco este punto central de su método, necesariamente se darían cuenta de que sin apelar a la realidad objetiva es sencillamente imposible investigar el contenido de una representación, ni por la vía intuitiva ni por la discursiva. El contenido de una representación sólo se obtiene comparando sus rasgos concretos, sus entronques, etc., con la realidad objetiva y, de este modo, mediante este cotejo, enriqueciendo, complementando, rectificando, etc., la representación originaria. Cuando Scheler, por ejemplo, para volver sobre el que él mismo pone, proyecta su "eidética" sobre el amor, lo que

tiene que hacer es reunir, sumar y comparar todos aquellos reflejos de la realidad objetiva en el pensamiento que forman el fenómeno amor, eliminando lo que cae fuera de él, propiamente (la simple simpatía, la amistad, etc.); sólo entonces está en condiciones de llevar a cabo su "eidética". Lo que, en efecto, hace no es "poner entre paréntesis" la realidad, sino apelar constantemente a ella. El "poner entre paréntesis" sólo es un método específico de la fenomenología en cuanto que con ello se pone desde el primer momento a la arbitrariedad irracionalista, idealista-subjetiva, un seudónimo encaminado a fingir una objetividad que no tiene: se destruye, no sólo gnoseológicamente, sino también en cuanto al contenido concreto, la relación entre las representaciones y la realidad objetiva, y se crea un "método" que esfuma y hasta hace desaparecer la diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo necesario y lo arbitrario, entre lo real y lo que es, simplemente, fruto de las cavilaciones. Así, por ejemplo, al "ponerse entre paréntesis" por igual al hombre y al diablo, se elimina, basándose para ello en que —en un plano psicológico inmediato— se trata en ambos casos de representaciones, la diferencia esencial de que, para determinar el contenido de éstas, nos atenemos en el primer caso a la realidad misma y en el segundo a la imaginación. De aquí que la ontología fenomenológica no se pare tampoco a indagar el dudoso derecho a "abrir el paréntesis". Por la sencilla razón de que sólo lo ha cerrado para colocar en el mismo plano la verdad y la ficción, la realidad y el mito, para tender la cortina de humo de una mítica seudoobjetividad. Por donde llegamos a la conclusión de que el método que Husserl declara como "rigurosamente científico" equivale en verdad a esta declaración idealista-subjetiva: mis representaciones determinan la esencia de la realidad. La aproximación gnoseológica de Husserl a Mach no tiene, por lo tanto, nada de casual. Existe, sin embargo, una diferencia, ya que allí donde los machistas y los kantianos intentan deducciones, Husserl se contenta con la proclamación de la certeza intuitiva.

Scheler, que se halla todavía, ciertamente, al comienzo de esta trayectoria, tiene, como la escuela toda, la pretensión de haber superado el formalismo y el subjetivismo de los kantianos. Ya hemos visto hasta qué punto este método envuelve una arbitrariedad subjetivista que sobrepuja incluso al neokantismo. Y, para corroborar esto, pondremos aquí un pequeño ejemplo, tomado de la temprana y voluminosa obra de Scheler sobre filosofía moral. En ella, leemos: "La *institución* de la esclavitud no era, por tanto, una institución que permitía el *avasallamiento de personas,* sino por el contrario: si regía el derecho a poder matar al esclavo, a venderlo, etc., era porque el esclavo *se* representaba a sí mismo... *no como persona,* sino solamente, por ejemplo, como hombre, como Yo. como sujeto físico, etc., es decir, porque se representaba todavía comc

cosa." [66] Por tanto, la conciencia del esclavo (de la que, por lo demás, es muy dudoso que coincida siempre, por ejemplo en Espartaco, con lo que la "eidética" scheleriana cree "contemplar" en ella) no nace de la institución económico-social, sino que es, por el contrario, aquélla la que crea socialmente la esclavitud. A la luz de este ejemplo, nos damos clara cuenta de que con esa supuesta "eidética" objetiva podemos llegar a "contemplar" todo lo que queramos.[67]

Vemos, pues, cuán podrido, cuán carcomido por la arbitrariedad subjetivista, se halla el fundamento sobre el que Scheler trata de levantar la pirámide de su jerarquía objetiva y eterna de los valores. A la simple vivencia sólo se añade aquí una lógica formal extraordinariamente pobre, como cuando, por ejemplo, Scheler argumenta que la existencia de los valores positivos representa algo positivo y su no existencia, por el contrario, algo negativo, etc. Es claro que semejante lógica formal sólo puede ofrecer, de este modo, a lo sumo, un marco abstracto. Lo esencial, aquello de que emana el contenido, es la arbitrariedad subjetiva del "volverse a contemplar", de que hablábamos más arriba. De aquí que sea ya algo arbitrario, por tanto, la determinación de los diferentes tipos de conducta ética (pues tampoco Scheler, al igual que Dilthey, pasa de una tipología), como es arbitraria, sobre todo, su jerarquía supuestamente objetiva. Pues ésta, según Scheler, "no puede nunca *deducirse* o *derivarse*... Rige, para ello [es decir, para el acto de la preferencia, *G. L.*], una *'evidencia preferente' intuitiva,* que ninguna clase de *deducción* lógica puede suplir".[68]

Surge, así, en la ética de Scheler una relación y una jerarquía de tipos puramente arbitrarias. Scheler enumera entre ellos el tipo del santo, el del genio, el del héroe, el del espíritu conductor y el del artista del goce, en un orden que equivale precisamente a su "rango". Es cierto que Scheler aduce, de vez en cuando, algunas características seudocientíficas, seudoobjetivas, como por ejemplo la de que un fenómeno se "funda" sobre otro, etc. Pero, como estas argumentaciones aparentemente lógicas se basan, a su vez, en una intuición puramente subjetiva, pueden siempre invertirse a gusto y antojo de cada cual. Su tipología ética es, por tanto, ni más ni menos que la tipología diltheyana de la concepción del mundo, una pura yuxtaposición de tipos, y también Scheler se ve obligado, como Dilthey, a confesar que entre estos tipos median, en realidad, insolubles contradicciones, que tampoco la nueva concepción del mundo logra reducir, para establecer entre ellas, por tanto, una gradación jerárquica dotada de vigencia real. Scheler envuelve esta confesión del relativismo ex-

[66] Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* ts. I y II, Halle, 1913 y 1916, t. II, p. 353.

[67] *Ibid.,* t. I, p. 483.

[68] *Ibid.,* p. 491.

tremo bajo el nombre de la "tragedia esencial" de todo ser personal finito y de su (esencial) imperfección moral.[69] Ninguna persona finita, nos dice, puede ser al mismo tiempo santo, héroe, genio, etc. "De aquí que sea *insoluble* a través de una persona finita todo posible *antagonismo de voluntad,* es decir, toda posible 'pugna' entre ejemplares de los tipos de personas-valores (como arquetipos)... Es trágica, por tanto, una pugna en la que *sólo* podemos imaginarnos como posible juez para ventilarla *exclusivamente* a la divinidad." El propio Scheler se da cuenta, como vemos, de que, para no desintegrarse en un completo relativismo, su ética necesita un complemento, que no es otro que la "teoría esencial de Dios". Y ya hemos visto cómo el Dios de Scheler, fenomenológicamente concebido, se va disolviendo poco a poco, a medida que se desarrolla la trayectoria de su autor.

La cosa es clara: tan pronto como el mundo social experimenta una conmoción real, se derrumba necesariamente la jerarquía supuestamente objetiva y eterna de los valores, e irrumpe victoriosamente la tendencia subjetivista, relativista y arbitraria. Esta tendencia a la disolución de su propia filosofía la observamos en las obras del último período de Scheler, donde los tipos humanos no se hallan ya ordenados por una supuesta objetividad eterna, sino que el filósofo se ve obligado a buscar para todo una fundamentación francamente antropológica: "Todas las formas del ser dependen del ser del hombre. Todo el mundo objetivo y sus modos de ser no son un 'ser en sí', sino solamente el impacto y un fragmento de este ser en sí, adecuados a toda la organización espiritual y física del hombre. Solamente partiendo de la imagen esencial del hombre... podemos... sacar una *conclusión* con respecto a los verdaderos atributos del fundamento supremo de las cosas." [70] Scheler se acerca ya, aquí, al escepticismo nihilista de Spengler. Y no deja de ser significativo que, en los años de la posguerra, rompa ya con todas las tradiciones husserlianas de la "rigurosa" cientificidad, para abrazar abiertamente el camino de la anticientificidad más irracional. "La cientificidad —dice en una de sus obras de este período— no encierra significación *alguna,* esencialmente, para obtener y establecer una concepción del mundo." [71] Por donde Scheler, como toda la filosofía de la vida, no acierta a remontarse por sobre una tipología relativista; tampoco la teoría spengleriana de los círculos culturales era otra cosa que una tipología pomposamente inflada y, en realidad, históricamente superficial.

El modo de ser personal de Scheler le permitió dar a la filosofía de la vida un giro que respondía a las necesidades de la "estabilización relativa". El nuevo eslabón intermedio que Scheler introduce aquí, en

[69] *Ibid.*, t. II, pp. 472 *ss.*
[70] Scheler, *Philosophische Weltanschauung,* Bonn, 1929, p. 11.
[71] Scheler, *Moralia,* Leipzig, 1923, p. 8.

consonancia con su tiempo, es su "sociología del saber", cuyos resultados y cuya metodología específica estudiaremos en detalle cuando analicemos la sociología alemana del período imperialista. Por el momento, sólo nos interesa destacar como factor filosóficamente importante, en primer lugar, que Scheler cree sobreponerse a su relativismo cada vez más extremo inventando una nueva terminología para designarlo; la nueva palabra mágica es, ahora, la de "perspectivismo". (Del mismo modo cree Mannheim "superar" el relativismo recurriendo a la palabra mágica de "relacionismo".) Y, en segundo lugar, que Scheler resucita aquí la ilusión del Dilthey de los años de vejez, la ficticia esperanza de que el relativismo extremo, llevado a sus últimas consecuencias, se encargue de superarse a sí mismo.

Sin embargo, Scheler va mucho más allá que Dilthey, como corresponde al desarrollo más avanzado del imperialismo. Mientras que Dilthey sólo descubre un relativismo incancelable en el enjuiciamiento de los fenómenos históricos, Scheler entiende que el relativismo se refiere a los acontecimientos mismos. He aquí sus palabras: "No es relativo solamente nuestro *conocimiento* (que tiene sus propias fases de relatividad) de los 'hechos históricos', sino que lo son los hechos *mismos* en cuanto al *ser* y al *ser así*, y no simplemente con respecto a la simple 'conciencia de quien los considera'. Solamente existe una 'cosa en sí' metafísica, no una 'cosa en sí' histórica." [72]

Scheler aspira, aquí, como hará poco después de él Mannheim, a que el relativismo se supere a sí mismo, precisamente al ser llevado hasta sus consecuencias más extremas, hasta el final. Basándose, según la moda de entonces, en una analogía superficial con la deformada teoría de la relatividad de Einstein, Scheler pretende, a base de estas premisas, fundar un "perspectivismo" histórico. Esta tentativa entraña la estricta negación de toda existencia objetiva de los hechos históricos (la negación de la "cosa en sí" histórica) y, al mismo tiempo, la supeditación "de todas las imágenes históricas 'posibles', a través del contenido del momento individual y del punto de vista propio de quien las considera, en el tiempo absoluto". Lo que vale tanto como decir que es el historiador el que en cada caso crea la historia.

Además, la "sociología del saber" de Scheler se propone como misión demostrar históricamente este relativismo, poniendo de relieve principalmente la diferente orientación fundamental del conocimiento europeo y el asiático (allí "de la materia hacia el alma", aquí, por el contrario, "del alma hacia la materia"). También en este punto se percibe claramente cómo el "perspectivismo" histórico ha sido creado con la mira de desacreditar como un "prejuicio provincial" la filosofía materialista del Occidente. Y a este relativismo gnoseológico se le da un fundamento

[72] Scheler, *Versuch einer Soziologie des Wissens*, Munich-Leipzig, 1924, p. 117.

abundantemente superficial: "La persona que —para poner un ejemplo tosco— se halle hoy en Roma, al día siguiente en París y poco después en Berlín o en Madrid, percibe ya por este solo cambio de su lugar de residencia el mundo extenso de los cuerpos de un modo menos real y sustancial. El mundo de los cuerpos va adquiriendo, para él, el carácter cada vez más objetivo de un conjunto de imágenes." [73]

De este modo, pretende Scheler llegar a una transacción entre el relativismo de la filosofía de la vida y su objetiva y eterna jerarquía de los valores. Con ello, se acomoda a las necesidades de la "estabilización relativa" y se acerca, a tono con ello, a determinadas tendencias del período de anteguerra de la filosofía de la vida. Y así, casi creemos estar oyendo a Simmel, cuando Scheler afirma que "todo lo mecanizable *debe* ser mecanizado".[74] Pero la sabiduría simmeliana de la filosofía de la vida en torno al dinero como "guardián de las puertas de la interioridad" se mantenía todavía en un plano completamente general. En Scheler, en cambio, ya en el período de la "estabilización relativa", esta tendencia entraña la toma de posición en favor de una democracia "desde arriba" (por oposición a la democracia plebeya de la Revolución francesa, y sobre todo de la revolución proletaria), y especialmente en favor de las posibilidades culturales de un capitalismo del tipo del que grandes capas de la sociedad aguardaban, en Alemania, al llegar los días de la "relativa estabilización".

Scheler interpreta el estado de aquel presente como la pugna por una nueva metafísica, cuyo nacimiento se halla íntimamente vinculado a la crisis político-social de la época. "La forma sociológica de la democracia 'desde abajo'... es, en general, más bien enemiga que amiga de *todas* las formas superiores del saber. Son los demócratas de origen *liberal* quienes, sobre todo, han mantenido en alto y desarrollado la ciencia positiva." Y, como "prueba" de ello se aduce el desarrollo revolucionario que va desde las guerras de los campesinos hasta el bolchevismo y los "mitos de las clases"; y otra "prueba" de lo que afirma la ve también Scheler en el fascismo. Son, según él, "*signos de fuego* de una poderosa necesidad metafísica, que no cabe duda de que deben ser tomados en consideración, y si no se da satisfacción a esta necesidad mediante el nuevo desarrollo de una metafísica buena y racional, en esta época relativamente metafísica de Europa, es muy probable que eche por tierra la construcción de la ciencia". La función de desviar este peligro, la función "estabilizadora", se asigna al nuevo relativismo scheleriano. Pues, por todas partes se señala "el *final* del cienticismo positivo como una manera de pensar enemiga por principio de la metafísica". "La tendencia a la autosuperación de la democracia parlamentaria coincide, pues, de

[73] *Ibid.*, pp. 114 *s.*
[74] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, etc., ed. cit., t. II, p. 384.

un modo extraño con la metafísica de la vida y la metafísica sucedánea materialista o semimaterialista que más arriba hemos caracterizado... y con la autosuperación del historicismo enemigo de la metafísica por el perspectivismo histórico." [75]

La filosofía de la vida, que debió su popularidad, primordialmente, al sordo descontento con la situación presente de la cultura, al desasosiego poco consciente producido por el estado de cosas existente en la sociedad, es "consolidada" por Scheler jerárquicamente, primero, y después perspectivamente; ella misma pasa por una "consolidación relativa", aunque sin que se embote por ello, naturalmente, su punta, dirigida sobre todo contra el socialismo; cambia únicamente el estilo de la lucha, a tono con las ilusiones burguesas cifradas en la "relativa estabilización".

Y esta íntima afinidad electiva de un pensador como Scheler, versátil, acomodaticio y de espinazo bastante flexible, con las necesidades ideológicas de este breve período de transición lo exalta durante algún tiempo al puesto del pensador decisivo de la Alemania burguesa. Pero Scheler sólo aspira a una transacción, y no puede lograr otra cosa. Es muy significativo que un pensador tan profundamente hundido en el relativismo y en el irracionalismo de su tiempo, sueñe con una "metafísica buena y racional". Estas tendencias a la componenda le asociaban muy de cerca a las tendencias dominantes de una breve fase de transición. Pero estas mismas fuerzas harán muy pronto que toda su filosofía caiga en el olvido.

VI

El Miércoles de Ceniza del subjetivismo parasitario (Heidegger, Jaspers)

El sentimiento de desazón del presente, que en Scheler aparecía aún suavizado, irrumpe abiertamente en la filosofía de un representante más joven de la escuela fenomenológica, Martin Heidegger. La fenomenología pasa a ocupar, con él, momentáneamente, el centro del interés filosófico de la intelectualidad alemana. Pero ahora se convierte en la ideología del amargo despertar del individualismo del período imperialista, después de la embriaguez. Ya la misma "consolidación" de la filosofía de Scheler no era más que un eco lejano y apagado de aquella autoconciencia a que el subjetivismo imperialista había dado expresión en la filosofía de Dilthey y, sobre todo, en la de Simmel. Era precisamente el relativismo extremo el que parecía servir de fundamento a la soberanía de esta conciencia: cuanto venía considerándose como firme se convertía, ahora, en un punto de vista subjetivo, todo lo objetivo se enfocaba como una función o relación puramente relativa, condicionada por el sujeto. Con ello,

[75] Scheler, *Versuch einer Soziologie des Wissens*, ed. cit., pp. 133 *ss*.

el sujeto, pese a su resignación relativista, podía considerarse ante sí mismo como el creador del universo espiritual o, por lo menos, como la potencia que —a su propia imagen y semejanza, a su arbitrio y con arreglo a sus propias necesidades interiores— había sacado de un caos carente de sentido un cosmos presidido por el orden, confiriéndole autárquicamente sentido y razón de ser y conquistándolo para sí, como campo de sus vivencias. La filosofía de la vida, incluso la de Simmel, expresa este sentimiento general de un modo todavía más cauto de lo que habían solido hacerlo los autores del período imperialista. (Piénsese, ante todo, en la lírica de George y de Rilke.)

Los duros tiempos de la primera Guerra Mundial imperialista, tan llena de bruscos bandazos del destino, y el período de sus consecuencias, trajeron consigo un poderoso cambio del estado de espíritu. Persistió la tendencia subjetivista, pero cambió radicalmente su tónica fundamental, su atmósfera. El mundo no era ya un gran escenario lleno de cambios y mudanzas, en que el Yo, cambiando a cada paso de ropaje y moviendo a su antojo el decorado y la tramoya, representara sus propias tragedias y comedias interiores. Aquel mundo se había trocado en un campo de ruinas. En los tiempos anteriores a la guerra, había podido criticarse, con una actitud de elegante filosofía de la vida, lo que la cultura capitalista tenía de inerte y de mecánico. Eran aquellos torneos espirituales inocentes e inocuos, en unos momentos en que la existencia social parecía inconmovible y garantizaba, al parecer, la vida indemne del subjetivismo parasitario. Pero las cosas cambiaron al derrumbarse el régimen guillermino: ahora, el mundo social comenzaba a infundir temor a este subjetivismo; el mundo que estos subjetivistas se permitían criticar a todas horas, pero que era la base inexcusable de su existencia, amenazaba con hundirse por todas partes. No había nada seguro, ningún punto de apoyo. Y, en medio del páramo, se alzaba el individuo solitario, lleno de angustia y miedo.

Situaciones sociales relativamente parecidas provocan necesariamente tendencias relativamente afines en el campo del pensamiento y del sentimiento. En vísperas de estallar la revolución de 1848, que fue un acontecimiento europeo internacional, se desintegró definitivamente el individualismo romántico. La filosofía de aquella amargura romántico-individualista posterior a la embriaguez fue formulada entonces, bajo la forma más original en su época, por el danés Sören Kierkegaard, el más importante de los pensadores producidos por aquella crisis y aquel derrumbamiento. No tiene, pues, nada de extraño que ahora, al imponerse este estado de ánimo depresivo, ya unos cuantos años antes de que estallara la crisis, en forma de presentimiento de los sombríos acontecimientos que se avecinaban, los pensadores guías de la nueva etapa, el husserliano Heidegger y el en otro tiempo psiquiatra Karl Jaspers, proclamaran el renacimiento de la filosofía kierkegaardiana.

Como es natural, se procuró introducir en ella, para hacerla apta a su nueva función, las modificaciones impuestas por los tiempos. La religiosidad ortodoxa-protestante y la estricta fe luterana en la Biblia, profesadas por Kierkegaard, resultaban ya inservibles para las nuevas necesidades. Tenían, en cambio, una actualidad extraordinariamente viva su crítica de la filosofía hegeliana —como crítica de toda tendencia a la objetividad y a la universalidad del pensamiento racional, de toda concepción progresiva de la historia—, y su fundamentación de una "filosofía existencial", nacida de las simas profundas de la desesperación de un subjetivismo extremo, que se devoraba a sí mismo y que encontraba su justificación precisamente en el *pathos* de esta desesperación, en la pretensión de denunciar como vanas y vacuas quimeras del pensamiento todos los ideales de la vida histórico-social, por oposición a la única realidad existente: el sujeto.

Huelga decir que la nueva situación histórica obligaba a modificar profundamente esta filosofía, para que pudiera cumplir su cometido. Estas modificaciones van dirigidas, sobre todo, en un sentido: mientras que la filosofía de Kierkegaard enderezaba sus tiros contra la idea burguesa del progreso, contra la dialéctica idealista de Hegel, los renovadores de la filosofía existencial se preocupan ya de luchar, principalmente, contra el marxismo, aunque en sus obras rara vez lo mencionen por su nombre y directamente; y, en esta nueva lucha, procuran apoyarse, a veces, en los lados reaccionarios de la filosofía hegeliana. El hecho de que, ya en Kierkegaard, esta filosofía existencial no fuera otra cosa que la ideología del más triste filisteísmo, la ideología de la angustia y el temblor, del miedo, no impidió que, en vísperas de la toma del poder por Hitler, y del período nihilista, que así se abría, del llamado "realismo heroico", esta filosofía ganase a extensos sectores de la Alemania pensante. Lejos de ello, este filisteísmo trágico-pretensioso fue precisamente el fondo psicológico-social sobre el que pudo proyectarse la influencia de Heidegger y Jaspers.

Lo que distingue al existencialismo del resto de la filosofía de la vida no es ninguna clase de divergencias programáticas profundas, sino esta tónica de la desesperación. No es, naturalmente, un azar ni un detalle puramente terminológico el hecho de que la divisa de la "vida", enfáticamente tremolada por aquella filosofía se sustituya ahora, con no menos énfasis, por la consigna de la "existencia". Aunque en el fondo de la diferencia haya más de estado de ánimo que de metodología filosófica, se expresa en ella, sin duda, algo intrínsecamente nuevo y no desdeñable: la intensidad del aislamiento, de la soledad, del desengaño y de la desesperación infunde a la palabra "existencia" un nuevo contenido. La palabra "vida", en que se hacía antes tanto hincapié, alude a la conquista del mundo por la subjetividad; esto explica por qué los activistas fascistas

de la filosofía de la vida que habrán de relevar en seguida a Heidegger y Jaspers, ponen de nuevo en circulación aquella divisa, aunque dándole, a su vez, un contenido nuevo. El término de "existencia", como *leit motiv* de la filosofía entraña la repudiación de mucho de lo que la filosofía de la vida afirmara en otro tiempo como vivo y que ahora se considera accidental, no existencial.

Es cierto que este estado de ánimo no era ya ajeno a la filosofía de la vida de los tiempos anteriores a la guerra. No digamos en Nietzsche, en el que la selección partiendo de la "vida", la repulsa de una parte de ésta, recuerda ya tanto la filosofía militante de la vida del prefascismo y del fascismo. Pero tampoco Dilthey y Simmel se muestran ajenos a estas inclinaciones. Baste pensar en la "tragedia de la cultura" de Simmel y en sus intentos de solución, entre cínicos y resignados. Y el propio Dilthey escribe, en una ocasión: "El análisis actual de la existencia humana nos infunde a todos un sentimiento de precariedad, de imperio de los impulsos oscuros, de sufrimiento ante las sombras y las ilusiones, de finitud de todo lo que es vida, aunque ello engendre las más altas formas de la vida colectiva." [76]

Pero, sería falso no ver en esto más que una diferencia cuantitativa, una simple diferencia de tónica. Aun siendo muy importante fijarse en el fundamento colectivo, en el ser social del período imperialista, para darse cuenta de que los motivos sociales y psíquicos que hicieron surgir el existencialismo habían actuado desde el primer momento, no lo es menos, de otra parte, el no perder de vista lo que hay en él de específicamente nuevo. Podríamos decir que estos mismos motivos actúan aquí en otras proporciones, acercándonos así a este algo nuevo. En este cambio cualitativo de las proporciones se expresa, precisamente, la tónica filosófica fundamental del existencialismo. Mientras que la anterior filosofía de la vida rechazaba, principalmente, las "formas muertas" del ser social, oponiéndoles la vitalidad de la subjetividad total como órgano de conquista de la "vida", la ruptura se produce ahora en el seno mismo del sujeto; mientras que antes —a tono con la teoría aristocrática del conocimiento a que necesariamente conducía este camino— se dividían los hombres, hasta cierto punto, en dos clases, los que vivían la vida y los que quedaban al margen de ella, ahora se considera en peligro la vida de todos, la vida en general. Y este peligro se manifiesta precisamente en el sentimiento de convertirse en algo no esencial, de caer en el pozo de lo que no vive. La acentuación enfática de la existencia en vez de la vida y hasta en contraposición a ella, expresa cabalmente la angustia ante esta accidentalización de la vida en general; al hacer hincapié en la existencia, se busca aquel meollo, aquel algo auténtico de la subjetividad que se confía en salvar y se aspira a poner a salvo de este desastre general

[76] Dilthey, *Werke,* ed. cit., t. VII, p. 150.

inminente. El *pathos* de la nueva corriente expresa, por tanto, el ansia de salvar la existencia escueta de una catástrofe universal; este estado de ánimo básico muestra, en ello, cierta afinidad con el de Kierkegaard.

Heidegger aúna todavía más resuelta y conscientemente que Scheler las tendencias diltheyanas con la fenomenología y hasta enlaza más estrechamente de lo que lo hiciera el propio Dilthey la descripción y la hermenéutica, con lo que, naturalmente, no hace más que acentuar el subjetivismo franco y abierto. "El sentido metódico de la descripción fenomenológica —dice Heidegger— es una *interpretación*." [77] Y hasta la intuición y el pensamiento son presentados por él como "derivados ya lejanos del comprender. También la 'intuición eidética' de la fenomenología se funda en el comprender existenciario."

Pese a esta exaltación de las tendencias subjetivistas, en Heidegger se destaca tal vez con mayor fuerza todavía que en sus predecesores la "tercera vía" filosófica: la pretensión de sobreponerse a la antítesis de idealismo y materialismo (él lo llama realismo): "Los entes *son* independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se abren, descubren y definen. Pero el ser sólo 'es' en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser." [79] Heidegger ejecuta este malabarismo gnoseológico tan característico de todo el período imperialista de tal modo que, empleando la palabra "existencia" ("ser ahí"), aparenta una objetividad independiente de la conciencia humana, si bien su "ser ahí" no significa, cabalmente, otra cosa que la misma existencia humana y, en definitiva, más aún, simplemente su manifestación en la conciencia.

Heidegger resuelve este decisivo problema de la "tercera vía" filosófica a base del predicado apodíctico y la "intuición eidética". Él mismo se da cuenta, necesariamente, de que con su posición se acerca a aquel círculo vicioso que ya Dilthey había percibido en las primeras manifestaciones de la filosofía de la vida. "Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres?" [80] Pero, mientras que Dilthey, movido por un miedo científicamente honrado, se detenía ante este círculo vicioso, Heidegger corta resueltamente el nudo gordiano con ayuda de la intuición eidética (con la que, gracias a su irracionalista arbitrariedad, puede descubrirse lo que se quiera, sobre todo si se da el paso ontológico hacia el ser): pues el comprender "se revela" [?] como "la expresión de la *existenciaria estructura del 'previo'* peculiar al 'ser ahí' mismo... Por

[77] Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 43.

[78] *Ibid.*, p. 170. [79] *Ibid.*, p. 212. [80] *Ibid.*, pp. 176 *ss.*

ser el comprender en sentido existenciario el 'poder ser' del 'ser ahí' mismo, los supuestos ontológicos del conocimiento historiográfico superan radicalmente la idea del rigor de las más exactas ciencias. La matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciarios".

Del significado específico de lo histórico en Heidegger hablaremos más adelante. Aquí sólo nos interesa hacer constar que Heidegger desliza de contrabando en el ser objetivo, "ontológicamente", el "comprender", es decir, una actitud puramente de conciencia, con lo que trata de crear, entre lo subjetivo y lo objetivo un tornasolado claroscuro semejante al que en su día pretendía introducir Mach con respecto a la esfera de la percepción; ambos tratan, en realidad —bajo formas distintas, a tono con los propósitos distintos—, de disfrazar bajo el falso bautismo de posiciones objetivas (seudoobjetivas) lo que no son sino posiciones idealistas subjetivas. Con la diferencia de que los machistas bautizan mucho más abierta y francamente las percepciones inmediatas como la única realidad (seudoobjetiva) asequible a nosotros, mientras que Heidegger nos presenta el proyecto de una —supuesta— ciencia especial de la objetividad pura, de la ontología. Claro está que, al igual que los fenomenólogos anteriores a él, no nos dice cuál es el camino que conduce de la realidad objetiva "entre paréntesis" a la auténtica objetividad, independiente de la conciencia. Por el contrario, estatuye una estrecha y orgánica trabazón entre la fenomenología y la ontología, haciendo que la segunda brote directamente de la primera: "Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología.*"[81] Pero cuando inmediatamente antes define Heidegger el objeto, nos demuestra que de lo que se trata es de la arbitrariedad intuitivista (es decir, irracionalista) de la "intuición eidética": "con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo *no* muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto,* pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento". Tal es, cabalmente, según él, "el *ser* de los entes", el objeto de la ontología.

El progreso que el modo de plantear el problema por Heidegger representa con respecto al del machismo estriba en que aquél sitúa enérgicamente en el centro mismo la diferencia entre la esencia y el fenómeno, mientras que éste sólo podía establecer en el mundo de los fenómenos distinciones abiertamente subjetivistas (en cuanto a la "economía del pensamiento"). Pero lo que había de progresivo en cuanto al problema del conocimiento y que, por el hambre de objetividad que aquella época sentía, contribuyó no poco a la influencia de Heidegger, quedó inme-

[81] *Ibid.*, p. 41.

diatamente contrarrestado por el carácter de sus respuestas: según este método, sólo la "intuición eidética" puede decidir lo que se capta como "esencia" "oculta", partiendo de la realidad directamente existente y percibida por la vía subjetiva inmediata. Por tanto, la objetividad de los objetos ontológicos sigue siendo, en Heidegger, algo puramente declarativo y la proclamación de esta objetividad ontológica sólo puede conducir a la exaltación del seudoobjetivismo y —por virtud del principio y criterio intuitivista de selección— a la exaltación del carácter irracional de esta esfera de la objetividad.

Pero este oscurecimiento terminológico del idealismo subjetivo se aclara cada vez que Heidegger pasa a hablar de cuestiones concretas. Citaremos solamente un ejemplo: "*Verdad sólo la 'hay' hasta donde y mientras el 'ser ahí' es*... Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad sólo es verdad mientras el 'ser ahí' *es*. Antes de que todo 'ser ahí' fuese y después de que todo 'ser ahí' haya dejado de ser, ni fue ni será verdad alguna, porque la verdad, en cuanto es el 'estado de abierto', el descubrimiento y el 'estado de descubierto' que es, *no puede* ser en tales circunstancias." [82] Concepción ésta no menos idealista-subjetiva que la de cualquier secuaz de Kant o de Mach y Avenarius.

Y este malabarismo con categorías seudoobjetivas sobre una base subjetivista extrema se mantiene a todo lo largo de la filosofía de Heidegger. Heidegger se presenta ante nosotros con la pretensión de fundamentar una teoría objetiva del ser, una ontología, pero define, en el fondo, de un modo puramente subjetivista, aunque, envuelta en frases seudoobjetivistas, la esencia ontológica de lo que es cabalmente la categoría central de su universo. Dice, hablando de la existencia (del "ser ahí"): "bajo el punto de vista ontológico es el 'ser ahí' fundamentalmente distinto de todo lo 'ante los ojos' y 'real'. Los 'estado de su ser' no se fundan en la sustancialidad de una sustancia, sino en el 'estado de ser en sí mismo' del 'sí mismo' existente, cuyo ser se concibió como cura." [83] Y, en otro pasaje de su obra: "El ente... somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, *en cada caso, mío*." [84]

La arbitrariedad más arriba analizada del paso a la —pretendida— objetividad se revela con toda claridad en algunas observaciones metodológicas que preceden a las anteriores: "Más alta que la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad." Pues, es evidente que quien aspire de un modo serio a superar científicamente (y filosóficamente también) toda arbitrariedad subjetivista-irracionalista no puede tener otra pauta para distinguir entre la posibilidad auténtica o la simplemente imaginaria que la realidad objetiva. Por eso Hegel distingue, con toda razón y muy

[82] *Ibid.*, p. 260. [83] *Ibid.*, p. 349. [84] *Ibid.*; pp. 49 y 44.

nítidamente, entre la posibilidad abstracta y la concreta. Y es el subjetivismo consciente kierkegaardiano el que invierte la jerarquía de las posiciones filosóficas, colocando la posibilidad por encima de la realidad, con el fin de crear —en el vacío— un margen para las libres decisiones del individuo, preocupado única y exclusivamente de la salvación de su alma. Heidegger sigue aquí a Kierkegaard, pero con la diferencia, de la que salen muy mal paradas la consecuencia y la honradez de su modo de filosofar, de que —en este punto y por oposición a su maestro— se obstina en declarar, a pesar de todo, la objetividad de las categorías que así nacen (los llamados "existenciarios").

La pretensión de objetividad aparece todavía más marcada en Heidegger que en Scheler. A pesar de lo cual, el carácter subjetivista de la fenomenología resalta en aquél mucho más bruscamente que en éste. La tendencia husserliana de rigurosa objetividad se esfuma totalmente aquí. Heidegger, que se esfuerza por fundamentar una teoría objetiva del ser, una ontología objetiva, se ve obligado por ello a deslindar nítidamente este campo del de la antropología. Pero, cuando pasa a hablar de sus problemas centrales y no se limita a tratar desde lejos cuestiones de pura metodología, resulta que su ontología no es, en rigor, otra cosa que una antropología basada en la filosofía de la vida, disfrazada bajo ropaje objetivista. (Heidegger se halla, pues, en este punto, ante un dilema insoluble, como en su tiempo Dilthey, según hemos visto; y de nuevo nos encontramos con la misma antítesis entre ambos pensadores: Dilthey retrocede, asustado, ante el dilema y trata de soslayarlo; Heidegger, en cambio, corta el nudo con elegante actitud declarativa y de un modo francamente irracionalista.) Es característico, por ejemplo, que trate de poner de relieve la fundamental tendencia antropológica de la "lógica trascendental" de Kant, para hacer de este filósofo un precursor del existencialismo, lo mismo que Simmel trataba de hacer de él un precursor de la filosofía de la vida.

Pero esta tendencia se manifiesta por doquier en Heidegger, sin circunscribirse a la interpretación de la filosofía de Kant. Según su concepción, la antropología no es, actualmente, una disciplina especial, sino que "la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general".[85] Y explica esta posición suya, que entraña la identidad entre su ontología y la an-

[85] Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica,* trad. de G. Ibscher y E. C Frost, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 175.

tropología, diciendo que si es cierto que no ha habido ninguna otra época en que se haya sabido tanto acerca del hombre como en la actual, "en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual".

Queda claramente expresado, con ello, el carácter negativo de las tendencias de la concepción del mundo de Heidegger. La filosofía no es ya, para él, la ciencia "rigurosa" e imparcial de Husserl, pero tampoco el punto de partida hacia una concepción concreta del universo, como lo era la filosofía de la vida desde Dilthey hasta Spengler y Scheler. Su función consiste más bien, según Heidegger, en "dejar abierta por medio de preguntas la investigación".[86] Posición que comenta así, con un *pathos* a la manera de Kierkegaard: "¿Tiene sentido, hay derecho a pensar que el hombre, porque el fundamento de su íntima finitud le hace necesitar de la 'ontología', es decir, de la comprensión del ser, es 'creador' e 'infinito', por lo tanto, a sabiendas de que la idea de una ciencia infinita no rechaza nada de sí tan radicalmente como la ontología?... ¿O somos acaso víctimas de la locura de la organización, la agitación y la velocidad a tal grado que ya no podemos ser amigos de lo esencial, de lo simple y lo constante...?"[87]

Por tanto, lo que Heidegger llama fenomenología y ontología no es, en realidad, otra cosa que una descripción antropológica de la existencia humana con tendencias abstractas hacia el mito, lo que en sus descripciones fenomenológicas concretas se convierte insensiblemente en una pintura —no pocas veces interesante y hasta cautivadora— de la existencia del filisteo intelectual en la época de crisis del período imperialista. Y, hasta cierto punto, el propio Heidegger lo reconoce así. Su programa es mostrar el ser "tal como es 'inmediata y regularmente', en su 'cotidianidad' 'de término medio'."[88] Y lo que hay, en rigor, de interesante en el modo de filosofar de Heidegger es, en efecto, esa descripción extraordinariamente pormenorizada de cómo "el hombre", el sujeto portador de la existencia, se desintegra y se pierde a sí mismo, "inmediata y regularmente", en esta cotidianidad.

No podemos trasladar aquí esta imagen heideggeriana, entre otras razones por falta de espacio. Destacaremos solamente un aspecto de ella: el de que la falta de verdad de la existencia cotidiana, tal como la ve Heidegger, lo que él llama el "derrumbarse" de la existencia se debe al ser social. La sociabilidad del hombre es, para Heidegger, uno de los "existenciarios" de la existencia, término que en la esfera de ésta equivale, en la terminología heideggeriana, a lo que son las categorías

[86] *Ibid.*, ed. esp., p. 203. [87] *Ibid.*, ed. esp., p. 204.
[88] Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 20.

en el campo del pensamiento. Ahora bien, la existencia social equivale al reinado anónimo del "uno". Citaremos un pasaje un poco extenso de esta descripción, para que el lector pueda formarse una imagen concreta de la ontología heideggeriana:

"El 'quién' no es éste ni aquél; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El 'quién' es cualquiera, es 'uno'... En este 'no sorprender', antes bien resultar inapresable, es donde despliega el 'uno' su verdadera dictadura. Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y se juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como *se* apartan de él; encontramos 'sublevante' lo que *se* encuentra sublevante. El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad... Todos son el otro y ninguno él mismo. El 'uno', con el que se responde a la pregunta acerca del 'quién' del 'ser ahí' cotidiano, es el 'nadie', al que se ha entregado en cada caso ya todo 'ser ahí' en el 'ser uno entre otros'. En los expuestos caracteres del ser del cotidiano 'ser uno con otro', la 'distanciación', el 'término medio', el 'aplanamiento', la 'publicidad', el 'descargar del ser' y el 'salir al encuentro', estriba la inmediata 'constancia' del 'ser ahí'... 'Uno' es en el modo del 'estado de ser no en sí mismo' y la 'impropiedad'. Este modo de ser no significa menoscabo alguno de la facticidad del 'ser ahí', como tampoco el 'uno' es, por ser el 'nadie', una nada. Al contrario, en esta forma de ser es el 'ser ahí' un *ens realissimum,* caso de que se comprenda 'realidad' como ser en la forma del 'ser ahí'. Ciertamente que el 'uno' dista tanto de ser 'ante los ojos' como el 'ser ahí' en general. Cuanto más francamente gesticula el 'uno', tanto más inapresable y disimulado es, pero tanto menos es también una nada. Al 'ver' óntico-ontológico exento de prevenciones se le desemboza como el 'sujeto más real' de la cotidianidad." [89]

Estas descripciones constituyen la parte más vigorosa y más sugestiva de *El ser y el tiempo* y en ellas reside, muy verosímilmente, la razón de ser de la extensa y profunda influencia lograda por esta obra. Heidegger traza aquí, con los recursos de la fenomenología, una serie de interesantes estampas de la vida interior, de la concepción del mundo en que se refleja el proceso de desintegración de la intelectualidad burguesa de los años de la posguerra. Estampas sin duda alguna sugestivas, porque son —en el plano descriptivo— imágenes auténticas y fieles, apegadas a la vida de aquellos reflejos de conciencia que la realidad del capitalismo imperialista, en el período de posguerra, provoca en quienes ni son capaces ni están dispuestos a remontarse sobre las vivencias de su existencia individual para orientarse hacia la objetividad, es decir, hacia la inda-

[89] *Ibid.*, pp. 147 *ss.*

gación de las causas histórico-sociales que las producen. Pero no se crea que Heidegger, con estas tendencias, se halla solo, en su época; tendencias parecidas a éstas aparecen expresadas, no sólo en la filosofía de Jaspers, sino también en gran parte de la literatura del mismo período (bastará, en apoyo de ello, con citar la novela de Céline, *Voyage au bout de la nuit* y los casos de Joyce, Gide, Malraux y otros). Sin embargo, y aun reconociendo lo que tienen, en parte, de certeras estas descripciones de estados de ánimo, es obligado preguntarse: ¿hasta qué punto responden a la realidad objetiva; hasta qué punto transcienden estas descripciones de la inmediatividad de los sujetos que así reaccionan? No cabe duda de que esta pregunta tiene una importancia primordial para la filosofía. En cuanto a la literatura, es evidente que el rango de sus obras está determinado, asimismo, por la vasta concreción y profundidad con que sepan representar la realidad, pero el margen es, aquí, mucho más elástico, si bien no tenemos por qué entrar ahora en la problemática que esto plantea.

Que las estampas trazadas por Heidegger se refieren a los estados de ánimo provocados por la crisis del capitalismo imperialista del período de la posguerra no lo revela solamente la influencia de esta obra, al rebasar con mucho los círculos de lectores específicamente interesados por los problemas de la filosofía, sino que ha sido también reiteradamente señalado por los críticos filosóficos, unas veces en plan de elogio y otras veces en tono de censura. Lo que aquí describe Heidegger es el reverso subjetivo-burgués, intelectual, de las categorías económicas del capitalismo, claro está que presentado bajo la forma de una subjetivación radicalmente idealista y, por tanto, deformado. En este sentido, podríamos decir que Heidegger prosigue la tendencia de Simmel cuando hablaba de "construir un piso debajo del materialismo histórico", para poner de relieve, al parecer, las premisas filosóficas y hasta metafísicas de esta teoría. Sin embargo, la diferencia es, en este punto, más instructiva todavía que la afinidad. Esta diferencia se manifiesta tanto en la metodología como en la tónica de la obra de Heidegger. Metodológicamente, por cuanto que, por oposición a Heidegger, que critica expresamente el materialismo histórico y trata de "ahondarlo" en el sentido de su propia filosofía, mediante una interpretación tergiversada, Heidegger omite toda referencia a aquella teoría. *El ser y el tiempo* no sólo se cuida de omitir sistemáticamente el nombre de Marx, incluso en las alusiones que se hacen manifiestamente a su doctrina, sino que borra también, intrínsecamente, todas las categorías objetivas de la realidad económica.

El método de Heidegger es radicalmente subjetivista: sus descripciones versan exclusivamente sobre los reflejos anímicos de la realidad económico-social. Se revela prácticamente en ello la identidad interior entre la

fenomenología y la ontología, el carácter puramente subjetivo de ésta, a pesar de todas las declaraciones de objetividad. Más aún, se muestra, incluso, que este sesgo hacia la ontología —pretendidamente objetiva— hace la concepción filosófica del mundo todavía más subjetivista de lo que era en la época del subjetivismo abiertamente radical de un Simmel, por ejemplo. Mientras que en éste se vislumbran, por lo menos, algunos pálidos y deformados contornos de la realidad social objetiva, en Heidegger ésta queda reducida simplemente a una sucesión de estados de ánimo descritos en el plano fenomenológico.

Y este cambio de método guarda la más estrecha relación con el cambio de tónica fundamental. Simmel filosofaba en los días juveniles y llenos de esperanza de la filosofía de la vida. Aunque apuntara a la "tragedia de la cultura" y criticara la civilización capitalista, recuérdese que el dinero era, para él, "el guardián de las puertas de la interioridad". Al aparecer en escena Heidegger, hace ya mucho tiempo que se han derrumbado estas ilusiones. La interioridad del individuo ha renunciado ya, de largo tiempo atrás, a todos los planes de conquista del mundo; ya no considera el mundo social en torno como algo, sin duda problemático, pero en el que todavía puede desplegarse libremente, a pesar de todo, la pura interioridad, sino como una amenaza constante, pavorosa e inaprensible, que se cierne sobre todo lo que daría su razón esencial de ser a la subjetividad.

Claro está que no se trata tampoco de una vivencia nueva del hombre burgués bajo el capitalismo: ya Ibsen, por ejemplo, la había plasmado literariamente muchos años antes, en aquella famosa escena en que su Peer Gynt —símbolo del problema de la intrascendencia o la falta de contenido sustancial de su propia vida— deshojaba una cebolla, para encontrar en ella solamente hojas, sin ningún cogollo. En Heidegger, esta vivencia de Peer Gynt, que se sentía ya viejo y desesperado de sí mismo, se convierte en la máxima determinante de sus descripciones. No otro es el sentido de su "uno" (que, traducido de nuevo al lenguaje de la vida social simboliza la vida pública, democrático-burguesa, del período imperialista, digamos, por tanto, de la época de Weimar): "Por ende, en el 'uno', el comprender del 'ser ahí' 've mal' constantemente sus proyecciones respecto a las genuinas posibilidades de ser." [90] Lo que es, para Heidegger, algo así como una prueba ontológica del antidemocratismo. Y, más adelante, desarrolla este mismo pensamiento con mayor plasticidad conceptual: "El 'ser ahí' se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y la nihilidad de la cotidianidad impropia." Es precisamente esto lo que oculta la vida pública y lo que aparece como "vida concreta". No se trata, sin embargo, más que de un engañoso tor-

[90] *Ibid.*, p. 201.

bellino. "Este constante despegarse de la propiedad, fingiéndola empero siempre, a una con el apegarse al uno... *La cotidianidad del término medio del 'ser ahí'* puede definirse, según esto, como *el 'ser en el mundo' abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su 'ser cabe el 'mundo' y en el 'ser con' otros le va el más peculiar 'poder ser' mismo.*" [91]

Se ve claramente aquí cómo el paso de la fenomenología a la ontología, en Heidegger, va esencialmente dirigido contra la perspectiva socialista del desarrollo social, ni más ni menos que el método irracionalista de todos los pensadores burgueses rectores, desde Nietzsche. La crisis alemana de la posguerra y la consiguiente agudización de las luchas de clases —y, al fondo de todo ello, la existencia y el constante fortalecimiento del socialismo en la Unión Soviética y la difusión entre la clase obrera y en los sectores intelectuales de la teoría marxista, desarrollada y elevada por Lenin y Stalin— obligan ahora a todo hombre a adoptar una decisión personal, con mucha más fuerza que en otros períodos más tranquilos. Y ya hemos visto que Heidegger no combate explícitamente las teorías económicas del marxismo-leninismo, ni las consecuencias políticas derivadas de ellas —pues no es capaz de eso, como no lo es tampoco el sector por él representado—, sino que intenta más bien esquivar la necesidad de sacar las obligadas consecuencias sociales, difamando "ontológicamente" como "no verdadera" toda actividad pública del hombre.

La sensación de que el hombre burgués deja de ser algo esencial y hasta va anulándose, es una vivencia general de la intelectualidad de esta época; los complicados razonamientos y las densas introspecciones fenomenológicas de Heidegger dan, por tanto, en el blanco de un material de experiencias vividas muy extendido en estos sectores y encuentran resonancia en ellos. Heidegger predica la repulsa de toda actuación social, como en su tiempo había proclamado Schopenhauer su aversión a la idea burguesa del progreso, a la transformación democrática. Sin embargo, la repulsa de Heidegger lleva implícita una actitud reaccionaria todavía más marcada que el quietismo de Schopenhauer. Es cierto que también éste podía fácilmente trocarse en quien lo proclamaba, hasta en los momentos de aguda revolución, en una actividad contrarrevolucionaria, y Nietzsche vino a demostrar con cuán poco esfuerzo podían las premisas schopenhauerianas conducir, también en el plano filosófico, a un activismo contrarrevolucionario. Podríamos decir sin incurrir en una gran exageración que, en el período de lucha de la burguesía imperialista contra el socialismo, Heidegger es a Hitler y Rosenberg lo que en su tiempo había sido Schopenhauer con respecto a Nietzsche.

Claro está que los acontecimientos nunca se repiten mecánicamente en

[91] *Ibid.*, pp. 206 y 209.

la historia; tampoco en la de la filosofía. El sentimiento humano de retraimiento tiene en Schopenhauer y en Heidegger un acento completamente distinto y hasta opuesto. La desesperación de Heidegger no confiere ya al individuo, como la de Schopenhauer, un margen de libertad para una contemplación estética y religiosa "redimida". Su estado de amenaza abarca ya todo el campo de la existencia individual. Y por muy deformada que aparezca la imagen en su descripción por el solipsismo del método fenomenológico, es a pesar de todo un hecho social: se trata de la situación interior del individuo burgués (principalmente, del intelectual) en el período del capitalismo monopolista en descomposición, ante la perspectiva de su hundimiento.

La desesperación de Heidegger presenta, pues, una doble faz, de una parte, presenciamos el inexorable desenmascaramiento de la nulidad interior del individuo en el período de crisis del imperialismo; de otra parte —al convertirse en fetiches las razones sociales de esta nulidad, situándolas fuera del tiempo y en un plano antisocial—, vemos cómo el sentimiento que así nace puede trocarse fácilmente en una actividad reaccionaria desesperada. No en vano la agitación de Hitler apelaba constantemente al sentimiento de la desesperación. Tratándose de las masas obreras, era, ciertamente, la desesperación provocada por su situación económico-social. Pero no cabe duda de que, en cuanto a su influencia entre los intelectuales, fue aquel sentimiento de nulidad y desesperación, de cuya verdad subjetiva parte Heidegger y que este pensador reduce a conceptos, el que, filosóficamente esclarecido y canonizado como "auténtico", preparó el terreno más propicio para que prendiera la agitación hitleriana.

Este ser de la cotidianidad, del reinado del "uno", es, pues, en rigor, un no-ser. Y Heidegger determina, en efecto, el ser, no como lo inmediatamente dado, sino como lo más remoto: "El ente que somos en cada caso nosotros mismos es ontológicamente lo más lejano." Y esto, lo que hay de más verdadero en el hombre, se ve olvidado y soterrado en la cotidianidad; y la misión de la ontología reside, cabalmente, en arrancarlo al olvido.

Esta actitud ante la vida (ante la vida social de su tiempo) determina todo el método de Heidegger. Reiteradas veces nos hemos referido ya al insuperable subjetivismo de la fenomenología, a la seudoobjetividad de la ontología. Pero solamente ahora, cuando tenemos ya ante nosotros, tanto intrínseca como estructuralmente, con cierta concreción, la imagen del universo de Heidegger, nos damos clara cuenta de que este método —pese a toda su precariedad objetiva— es el único posible para los fines que persigue. Pues, según la concepción de Heidegger, en la vida social de los hombres no se trata de una relación entre lo subjetivo y lo objetivo, de una interdependencia entre el sujeto y el objeto, sino de lo "propio" y lo "impropio" dentro del mismo sujeto. La trascendencia

ontológica sobre la realidad objetiva "entre paréntesis" sólo aparentemente, en las expresiones metodológicas, tiende en la ontología a la objetividad; lo cierto es que apela a otra capa, supuestamente más profunda, de la subjetividad. Más aún, podemos afirmar que, en Heidegger, una categoría (un existenciario) expresa de un modo tanto más auténtico el ser, se acerca tanto más a éste cuanto menos gravitan sobre ella las determinaciones de la realidad objetiva. De aquí que las determinaciones con que aquí nos encontramos (el estado de ánimo, la "cura", la angustia, la voz de la conciencia, etc.), tengan todas ellas, sin excepción, un carácter decididamente subjetivo.

Y esto precisamente hace, por fuerza, que la ontología heideggeriana se revele cada vez más irracionalista, a medida que despliega su verdadero fondo. Es cierto que Heidegger trata constantemente de deslindar su filosofía del irracionalismo. También en este punto aspira a sobreponerse a la antítesis entre racionalismo e irracionalismo, a encontrar también aquí una "tercera vía", como ante el problema de idealismo y materialismo. Pero no lo logra ni puede lograrlo. Critica reiteradamente las limitaciones del racionalismo, pero añadiendo a esta crítica palabras como las siguientes: "Pero en nada menor es *aquel* falseamiento de los fenómenos que los quita de en medio, obligándolos a refugiarse en lo irracional. Como contrapartida del racionalismo, el irracionalismo se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es ciego." [92] Y, como, a los ojos de Heidegger, esta ceguera consiste en que el racionalismo tenga en cuenta los hechos cognoscibles y las leyes de la realidad objetiva, resulta que el deslinde heideggeriano de campos con respecto al irracionalismo carece de toda posibilidad. Si alejamos de una objetividad todo criterio relacionado con la realidad cognoscible, tendremos que esta objetividad reside exclusivamente en lo interior puro y será inevitable que lo así descubierto tenga un carácter irracional.

Así ocurría ya en Kierkegaard. Sin embargo, éste, aun teniendo la posibilidad de trabajar con categorías teológicas y logrando de este modo una seudorracionalidad o una seudodialéctica, no retrocedía ni ante las consecuencias más extremas y hablaba, precisamente ante los problemas decisivos, de la existencia de lo paradógico, es decir, de lo irracional. Heidegger carece, de una parte, de la posibilidad de recurrir a categorías abiertamente teológicas y le falta, de otra parte, el valor necesario para preconizar francamente el irracionalismo. Sin embargo, todas las descripciones ontológicas de Heidegger demuestran que la desobjetivación de todos los criterios de la objetividad conduce en realidad al irracionalismo, aunque las palabras quieran dar a entender otra cosa, pues el papel lo soporta todo.

[92] *Ibíd.*, p. 157.

Pondremos solamente un ejemplo. Heidegger habla de "estados de ánimo".[93] Éstos parecen, por principio, ocultar su porqué, su de dónde y su adónde. "Este carácter del 'ser ahí', embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien 'abierto', este 'que es', lo llamamos el 'estado de yecto' de este ente en su 'ahí', de tal suerte que en cuanto es un 'ser en el mundo' es el 'ahí'." Pero la "facticidad" que de este modo nace *"no es la efectividad del* factum brutum *de algo 'ante los ojos, sino un carácter del ser del 'ser ahí' acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido."* [94]

En la medida en que —según la "proyección" heideggeriana— se produce aquí una ingerencia del ser o el propósito de ella, lo así descubierto (y el camino por el que se descubre) no pueden ser sino irracionalistas. El camino hacia el ser es la repudiación de todos los criterios objetivos de la realidad. La ontología de Heidegger exige siempre imperativamente esta repudiación, para que el hombre (el sujeto, la existencia) pueda sustraerse al poder desencializador del "uno", que lleva consigo "lo impropio".

Como se ve, la ontología heideggeriana se convierte insensiblemente en una moral y casi en una prédica religiosa; y también en este sesgo religioso-moral de la teoría del conocimiento se revela la influencia determinante de Kierkegaard sobre el planteamiento del problema y el método de Heidegger. El tenor de esta prédica es que el hombre debe "esencializarse", prepararse a escuchar y comprender "la voz de la conciencia", para ir madurando así hacia el "estado de resuelto". Y también este proceso aparece muy detalladamente descrito por él. Aquí, como en el caso anterior, no podemos hacer otra cosa que esbozar muy a grandes rasgos el meollo de él. El descubrimiento de la nulidad de la existencia oculta en el "ser caído" lo revela la ontología: "La esencia de la nada originariamente anuladora radica en que coloca al 'ser ahí' lo primero de todo ante el ente en cuanto tal... 'Ser ahí' significa: encuadramiento en la nada..." [95]

He ahí la esencia de la "existencia" (del "ser ahí") heideggeriana. La única diferencia que media entre unos y otros hombres estriba en que sean o no conscientes de ello. La encargada de hacérselo comprender es la conciencia. "La conciencia es la vocación de la cura que sale de la inhospitalidad del 'ser en el mundo' y que avoca al 'ser ahí' a volverse a su más peculiar 'poder ser deudor'... El comprender la vocación abre el peculiar 'ser ahí' en la inhospitalidad de su singularización." [96]

Cuando el hombre comprende esta vocación se sitúa en el "estado de resuelto". Y Heidegger subraya con gran *pathos* el significado de este

[93] *Ibid.*, p. 156. [94] *Ibid.*, p. 157.
[95] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1926, pp. 19 *s.*
[96] Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 332, 340.

"existenciario". Después de lo que dejamos dicho, a nadie puede sorprender que se niegue resueltamente la posibilidad de que el "estado de resuelto" cambie en lo más mínimo el entorno del hombre; ni siquiera se toca con ello al reinado "del uno": "No es que se vuelva otro 'el contenido' del 'mundo' 'a la mano', ni que se trueque el círculo de los otros... El 'estado de no resuelto' del uno conserva sin embargo el predominio, limitándose a no poder atacar a la existencia resuelta." [97]

La metodología y el contenido heideggerianos expresan aquí, en una terminología extraordinariamente complicada (pero, sobre todo, afectada), el sentimiento de vida del filisteo intelectual en una dura época de crisis: se trata de rechazar los peligros que amenazan la propia "existencia", de tal modo que el hombre no se considere obligado por ello a modificar las propias condiciones exteriores de vida y, mucho menos, a cooperar al cambio de la realidad social objetiva. Por muy difícil que resulte comprender a Heidegger, este pensamiento contenido en su filosofía sí fue captado certeramente.

Por tanto, lo único que se obtiene como resultado es la conciencia de que la existencia es culpable, en cuanto tal. Y la verdadera vida del hombre resuelto consiste en prepararse para la muerte; "correr al encuentro de la posibilidad", se llama esto, en la terminología heideggeriana. Y vuelve a entreverse, aquí, la figura de Kierkegaard, aunque, por supuesto, sin su teología marcadamente protestante.

Esta teología heideggeriana sin religión positiva ni un Dios personal tiene que encerrar, evidentemente, como toda filosofía de la vida, una nueva y propia teoría del tiempo. Es ésta también una necesidad metodológica. No en vano la rígida contraposición de espacio y tiempo constituía uno de los lados más endebles del racionalismo no dialéctico. Ahora bien, mientras que la superación real de esta falla sólo puede encontrarse en la interdependencia de espacio y tiempo basada en la realidad objetiva, la filosofía irracionalista de la vida dirige desde hace mucho tiempo, desde siempre, sus más enconados ataques contra el concepto de tiempo del racionalismo, y —lo mismo que en el campo de la filosofía social contrapone la cultura y la civilización—, nos presenta el tiempo y el espacio como dos principios diametralmente opuestos y hasta enemigos entre sí. La conquista del tiempo tiene, en un sentido positivo, mucha importancia para la filosofía de la vida —tal es el reverso de aquella intención polémica— porque la identificación de vivencia y vida (existencia), indispensable para su seudoobjetivismo, sólo puede lograrse mediante una concepción subjetivada e irracionalista del tiempo que responde a esa exigencia.

Heidegger da a esto una gran importancia. Traza una nítida raya de

[97] *Ibid.*, pp. 342, 344.

deslinde entre su concepción y la de Bergson, a quien condena —juntamente con Aristóteles y Hegel— como representante de la concepción "vulgar" del tiempo. Este tiempo que él llama "vulgar" es el habitual, en el que se separa el pasado del presente y el futuro; el tiempo del mundo del "ser caído" del "uno", el tiempo que se cuenta y se mide, el tiempo del reloj, etc. El auténtico tiempo, en cambio, no conoce ningún orden de sucesión: "El advenir *no es posterior* al sido y éste *no es anterior* al presente. La temporalidad se temporacía como advenir presente que va siendo sido." [98]

La pretendida contraposición a Bergson (no así a Aristóteles y a Hegel) no pasa de ser, en el plano de la teoría del conocimiento, una diferencia de simple matiz. Ambos —Bergson y Heidegger— oponen el tiempo subjetivamente vivido al tiempo objetivamente real, considerando aquél como el auténtico. Lo que ocurre es que en Bergson, que en la parte esencial de su teoría del conocimiento era un fenómeno de anteguerra y cuya filosofía presentaba muchos puntos de afinidad con Simmel y el pragmatismo, el tiempo vivido era un órgano de la conquista subjetivista-individualista del universo, mientras que en la filosofía de Heidegger, la filosofía del amargo despertar después de la embriaguez, el tiempo "real" se desmundiza, se convierte en algo teológico y carente de contenido, se concentra exclusivamente en el momento de la decisión interior. He ahí por qué Bergson dirige sus tiros, sobre todo, contra el tiempo "espacial" y contra la formación de conceptos en las ciencias exactas y por qué su tiempo "real" se orienta hacia la vida artística, mientras que en Heidegger el tiempo "vulgar" corresponde a la existencia del "ser caído" en el "uno" y el tiempo "real" apunta en dirección de la muerte. (Y tampoco en este punto resulta difícil ver que la diferencia entre la concepción del tiempo en Heidegger y en Bergson tiene un carácter social y se halla determinada por el carácter del enemigo contra el que se lucha. Bergson polemizaba esencialmente contra la concepción del mundo materialista de las ciencias naturales correspondiente a la época ascensional del capitalismo, mientras que Heidegger se alza sobre todo, también en la teoría del tiempo y en la concepción de la historicidad, estrechamente vinculada con ella, contra el nuevo adversario, contra la influencia del materialismo histórico, que comienza a hacerse sentir en todos los aspectos de la vida.) Pero en ambos pensadores es esta contraposición planteada en el concepto del tiempo un vehículo para la proclamación de una filosofía irracionalista. Heidegger "descubre" que el tiempo desempeña una función central, hasta ahora inadvertida, en la *Crítica de la razón pura* de Kant, sobre todo en el capítulo sobre el esquematismo. Esta función central, explica Heidegger: "Hace así que

el predominio de la razón y del entendimiento se tambalee. La *lógica* fue despojada de la preeminencia que le había sido conferida tradicionalmente dentro de la metafísica. Su idea misma llega a ser problemática." [99] Heidegger, por tanto, incluye a Kant entre los padres del irracionalismo moderno.

Ante esta concepción del tiempo, se revela como una simple fantasmagoría la segunda tendencia fundamental de Heidegger, encaminada a poner de manifiesto la historicidad elemental de la "existencia" (del "ser ahí") como la base sobre que descansa la comprensión de la historia. Heidegger tiene razón cuando toma partido en contra de los neokantianos, que tratan de fundamentar la historicidad a base de un "postulado" subjetivo y señala que el ser tiene necesariamente que ser histórico, para que pueda existir una ciencia de la historia. En este punto como en tantos otros, la filosofía de la vida especula con el derrumbamiento del idealismo no dialéctico y se lucra a costa de él. Pero luego, al determinar de un modo concreto su historicidad "existencial", el propio Heidegger retrocede todavía más que los neokantianos. Para él, consecuente con su doctrina, el fenómeno primario de la historia es la existencia (el "ser ahí"), es decir, la vida del individuo, el "continuo de la vida" entre el nacimiento y la muerte. Continuidad o entronque que se define también —de un modo enteramente fiel a la metodología diltheyana de la filosofía de la vida— partiendo de la vivencia: "*Consta* [aquella continuidad, *G. L.*] de una secuencia de vivencias 'en el tiempo'." [100]

De donde se deriva una doble deformación. En primer lugar, no se consideran como lo "originario" los hechos y las situaciones históricas de hecho de la naturaleza (teoría de Kant-Laplace, darwinismo, etc.), sino que se reputa como punto de partida, como el "fenómeno primario" la conexión entre las vivencias humanas, algo muy distante de la "originariedad". Y, en segundo lugar, Heidegger no advierte que su "fenómeno primario" es, en realidad, un fenómeno derivado: una consecuencia del ser social, de la práctica social de los hombres, fuera de la cual no puede surgir de ningún modo esa "conexión" entre las vivencias. Cuando Heidegger advierte algún enlace en este sentido, lo rechaza como algo enclavado en la zona del "uno". De este modo, no sólo se aísla de la historia real, sino que se lo contrapone antinómicamente a ella, un derivado deformado de la práctica social de los hombres, presentándolo como el "fenómeno primario" de la historia, como lo "originario". En esta tendencia, que de tal modo falsea la estructura de la realidad, resalta plásticamente el carácter prefascista de la filosofía heideggeriana. Dando

[99] Heidegger, *Kant*, ed. esp., p. 202.
[100] Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 429.

así por "ontológicamente fundamentada" la historicidad primaria, nace de ello, necesariamente, la decisiva distinción de Heidegger entre la historia "propia" y la "impropia": "Respondiendo al enraizamiento de la historicidad en la cura, existe el 'ser ahí' en cada caso como propia o impropiamente histórico." [101]

Ahora bien, según la concepción heideggeriana de la historia, resulta que la historia real es la "impropia", lo mismo que el tiempo real era el "vulgar". Con su fundamentación de la historia aparentemente acomodada al ser, Heidegger cancela, en el fondo, toda historicidad, reconosiendo exclusivamente como histórica la actitud moral de "resolución" de su hombre filisteo. Ya al analizar la existencia cotidiana rechazaba Heidegger toda orientación del hombre hacia los hechos objetivos o las tendencias de la vida histórico-social. He aquí sus palabras: "Sería desconocer por completo el fenómeno de *lo que* 'abre' el estado de ánimo y del *cómo* lo 'abre', pretender reunir con lo 'abierto' lo que el 'ser ahí' que 'se encuentra' afectivamente de cierta manera conoce, sabe y cree 'a la vez'. Ni siquiera en el caso de ser el 'ser ahí' 'seguro' de su 'adónde' en una fe, o de creer conocer el 'de dónde' en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al 'ser ahí' ante el 'que es' de su 'ahí' como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad. Bajo el punto de vista ontológico-existenciario no hay la menor razón para rebajar la 'evidencia' del 'encontrarse', midiéndola por la certeza apodíctica de un conocimiento teorético de lo puramente 'ante los ojos'." [102]

El esclarecimiento de la existencia sólo puede provenir exclusivamente de lo interior, ya que todo conocimiento objetivamente orientado —según Heidegger, es decir, supuestamente orientado hacia la objetividad— conduce al estado de caída, a la entrega al "uno", o sea a lo "impropio". Heidegger es, pues, consecuente consigo mismo cuando, al estatuir la historicidad de la existencia (del "ser ahí") rechaza también, con la misma decisión, todo lo históricamente objetivo; por tanto, la historicidad heideggeriana nada tiene que ver con que "el 'ser ahí' tenga lugar en una 'historia del mundo' ". [103] Heidegger tiene cierta razón al polemizar aquí contra la vieja fundamentación idealista de la teoría de la historia. "El *lugar* del problema de la historia —dice— no debe buscarse en la historiografía como ciencia de la historia... Cómo pueda la historia venir a ser *objeto en general* de la historiografía, es cosa que sólo cabe sacar de la forma de ser de lo histórico, de la historicidad, en cuanto arraigada en la temporalidad." [104] También aquí especula Heidegger, y no sin cierta habilidad, con el derrumbamiento del idealismo, dando la

[101] *Ibid.*, p. 433. [102] *Ibid.*, p. 157. [103] *Ibid.*, p. 382.
[104] *Ibid.*, pp. 431 *s.*

aparente impresión de que pretende convertir en punto de partida de la historia la esencia histórica de la existencia misma. Pero no hay tal cosa. De una parte, esta misma existencia aparece en él, como hemos visto, totalmente subjetivada y, de otra parte, "depura" radicalmente la historicidad originaria de la existencia de toda relación con la historia real, con la historia objetiva. Pues, según sus palabras, más arriba transcritas, "respondiendo al enraizamiento de la historicidad en la cura, existe el 'ser ahí' en cada caso como propia o impropiamente histórico".[105] De donde puede luego llegarse, consecuentemente, a esta conclusión: "El 'ser relativamente a la muerte' propio, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del 'ser ahí'." [106]

Con lo cual se estatuye también, naturalmente, una historicidad "impropia". Y casi por medio de un compromiso, si nos fijamos en el contenido esencial de la concepción heideggeriana. Pues si en la historia sólo interesa lo que en lenguaje teológico se llama la "salvación del alma", no se ve por qué ha de tener también un carácter histórico todo lo demás, cuya función sólo puede consistir, a lo sumo, en desviar del ser en la historia. "Útiles y obras... monumentos e instituciones tienen su historia. Pero también la naturaleza es histórica. Sin duda *no* justamente en el sentido en que hablamos de 'historia natural'; pero sí como paisaje, lugar de residencia, coto de caza, campo de batalla, sede de culto." [107] Vemos, pues, que lo que Heidegger llama la historia "impropia" no da mucho más de sí que la "historicidad" spengleriana; pero, mientras que en Spengler esta "historicidad" forma parte integrante orgánica de su concepción, en Heidegger viene a estorbar a la idea central y constituye, en última instancia, un lastre inútil. Nace, en parte, de la repugnancia de Heidegger a avenirse al irracionalismo radical, a la repulsa radical de toda cientificidad y, en parte, es una herencia —convertida ahora en elemento inorgánico— de la concepción teológica fundamental que guía el camino heideggeriano hacia la salvación del alma, principio en el que la filosofía heideggeriana —una filosofía sin Dios y sin alma— pierde los principios que le servían anteriormente de pauta y de orientación.

Salta a la vista aquí un momento esencial en las relaciones entre Heidegger y Kierkegaard. No cabe duda de que es la polémica de éste contra la influencia de Hegel la que inspira el desdoblamiento de la historia en una historia "propia" y otra "impropia". Pero, como ocurre siempre en la historia, también en este aspecto es el pensador reaccionario de la etapa primitiva de desarrollo más franco, más honrado y más consecuente que su epígono imperialista. (Lo cual guarda también relación, como repetidas veces hemos señalado ya, con el hecho de que Kierkegaard luchaba

[105] *Ibid.*, p. 433. [106] *Ibid.*, p. 444. [107] *Ibid.*, p. 446.

contra la concepción burguesa del progreso histórico, mientras que Heidegger se propone combatir la fuerza de atracción de la perspectiva socialista de desarrollo.) Kierkegaard sólo reconoce una historia universal para Dios. Para el hombre, que, según su modo de concebir la historia sólo puede ser —cosa bien elocuente— espectador de ella, no hay historia, sino solamente un desarrollo individual, religioso-moral. He aquí cómo se expresa Kierkegaard:

"La inmanencia histórico-universal es siempre desconcertante para la ética, y, sin embargo, el punto de vista histórico-universal reside precisamente en la inmanencia. Cuando el individuo ve algo ético, es que lo ético se halla dentro de él mismo... No sería exacto concluir que cuanto más éticamente desarrollado se halla un individuo más tiende a ver lo ético en la historia universal, sino exactamente al contrario: cuanto más se desarrolla éticamente, menos se preocupará de la historia universal.

"Permitidme poner ahora de relieve, plásticamente, por medio de una imagen, la diferencia entre la ética y la historia universal, entre la actitud ética del individuo ante Dios y la actitud ante Dios de la historia universal. A veces, un rey manda construir un teatro para él solo, pero esta diferencia, que excluye a los súbditos, es puramente fortuita. Otra cosa acontece cuando hablamos de Dios y del teatro real en que es él el solo y único espectador. Diríamos, pues, que el desarrollo ético del individuo es como el pequeño teatro privado en que el espectador es Dios, pero también, a veces, el hombre individual, aunque el papel de éste consiste, esencialmente, en ser actor, un actor que no engaña, sino que revela, a la manera como todo desarrollo ético es una revelación ante Dios. La historia universal, en cambio, es el teatro real de Dios, en el que éste, y no por casualidad, sino esencialmente, contempla el espectáculo como único espectador, por ser el único que *puede* hacerlo. A este teatro no tiene acceso ningún espíritu existente. Y si éste se imagina ser espectador en él, es sencillamente porque olvida que su misión consiste en moverse en la escena como actor, incluso en aquel pequeño teatro de que hablábamos, dejando que el regio espectador y dramaturgo lo utilice en el drama regio, en el *drama dramatum,* como mejor le parezca." [108]

Cobra, aquí, brusca expresión el retroceso con respecto a la literatura y la filosofía alemanas clásicas. Mientras que para Goethe los más auténticos problemas éticos de su *Fausto* sólo podían resolverse en el "gran mundo" de la segunda parte, Kierkegaard circunscribe la ética al "pequeño mundo" de la primera parte; mientras que la ética hegeliana desemboca en la historia universal, Kierkegaard excluye precisamente ésta, por principio, de la manifestación "existencial" del hombre.

[108] Kierkegaard, *Gesammelte Werke,* Jena, 1910 y sigs., t. VI, p. 235.

Cierto es que, como con frecuencia ocurre durante este período, Kierkegaard enlaza la filosofía de la vida a ciertos problemas no resueltos de la dialéctica idealista burguesa. La endeblez de la filosofía hegeliana de la historia, que conduce a la simple contemplación del proceso histórico anterior, da pie para el planteamiento del problema en Kierkegaard, quien desacredita esta actitud contemplativa como una posición vuelta de espaldas a la vida, profesoral, inadecuada y hasta degradante ante los problemas esenciales de la vida humana, contraponiendo a ella, por lo menos en apariencia, la posición de la práctica.

Esta práctica kierkegaardiana, que no pasa de ser una venganza irónica contra Hegel, al mostrarse éste incapaz de llevar a término consecuentemente la práctica histórica y que, al llegar al presente, la trocaba en mera contemplación (en el "buho de Minerva") no tiene, en el fondo, si nos fijamos en su esencia real, nada que ver con la verdadera práctica, la única realmente histórica. Más aún, el hecho de que Kierkegaard, como hemos visto más arriba, niegue enérgicamente esta práctica implica el que se pueda renovar, en su filosofía, con cierta consecuencia limitada, el viejo dualismo de la filosofía teológica de la historia. También para ella tiene la historia como verdadero contenido el camino de salvación del alma individual. Pero la vieja teología, sobre todo la católica, podía aún embutir estos caminos individuales de salvación en una historia teológica del cosmos y de la humanidad, para llegar así —en un Bossuet, por ejemplo—, dentro de su propio marco, a una concepción unitaria de la historia. Como hemos visto, el camino de salvación de las almas es también, en cuanto contenido de la historia, la base sobre que descansa la concepción de la historia kierkegaardiana. Pero, como, según Kierkegaard, todo hombre que busca su existencia, la salvación de su alma, tiene necesariamente que adoptar una actitud inmediata y sólo realizable por él mismo ante Cristo, ante la fuente de la salvación y como aquí, en la esfera de la verdadera existencia, se anula toda historicidad (pues cualquier hombre puede considerarse como el discípulo directo de Cristo), tenemos que la historia misma se hace totalmente trascendente; sólo en el reconocimiento de que los hombres adoptaban, antes del advenimiento de Cristo, una posición sustancialmente distinta ante su propia existencia, se conservan las huellas de una historicidad teológica. Pero también aquí se enfrentan y se contraponen, en última instancia, dos "tipos" de comportamiento existencial, cada uno de los cuales es de por sí ahistórico, y la historicidad se determina única y exclusivamente por el advenimiento de Cristo, que separa entre sí los períodos y los dos tipos.

Aquella venganza irónica de Kierkegaard contra Hegel, a que nos referíamos, sólo fue posible porque las cimas de su filosofía de la historia, pese a sus enérgicos esfuerzos, en parte logrados, por interpretar la his-

toria simplemente como un producto de la práctica humana, se perdían entre la niebla de una teología idealista, lo que daba como resultado aquella actitud contemplativa, a la par "divina" y profesoral, ante la historia, en vez de proceder a una consideración teórica, que no es ni puede ser otra cosa que la síntesis discursiva de las experiencias de la práctica anterior, al servicio de una práctica futura, mejor y más consciente. No cabe duda de que la crítica de Kierkegaard tenía cierta relativa razón de ser, frente a esta actitud contemplativa de Hegel. Simplemente en cuanto crítica, claro está, pues tan pronto como esta crítica se concreta, la vemos trocarse —por oposición a la teología racional de Hegel, culminante en los conceptos— en una teología irracional. Y aquella relativa razón de ser de la crítica kierkegaardiana termina allí donde, por este camino, el historicismo hegeliano es desplazado por una negación franca y abierta de la historia.

Pues bien, en Heidegger nos encontramos con una problemática parecida a la de Kierkegaard, aunque sin Dios, sin Cristo y sin alma. Heidegger trata de crear una filosofía teológica de la historia apta para el "ateísmo religioso". De aquí que desaparezcan, en él, todos los momentos intrínsecos de la teología, incluso los kierkegaardianos, quedando en pie solamente el andamiaje teológico, ahora completamente vacío. También para Kierkegaard son las categorías de la vida perdida de la individualidad aislada (del filisteo), tales como la angustia, la "cura", el sentimiento de culpabilidad, el estado "de resuelto", etc., los "existenciarios" de la realidad "propia".

Pero, mientras que Kierkegaard, gracias a los restos de una filosofía teológica de la historia, que le permiten estatuir una historia real reservada a Dios, está en condiciones de negar radicalmente la historicidad para el hombre individual que busca la salvación de su alma, Heidegger se ve obligado, por el contrario, a disfrazar esta existencia ahistórica como la historia "propia", para obtener así el contraste con la negación de la historia real (de la historia "impropia").

Y también en esta oposición entre ambos pensadores irracionalistas vemos que lo decisivo es el contenido histórico-social. Kierkegaard, que rechazaba filosóficamente el progreso democrático-burgués, podía ver abrirse aún ante él el camino de retorno al mundo feudal de la religión, aunque en él esta concepción se hallaba ya sujeta, como veíamos, a un proceso de desintegración, bajo la acción decadente de la burguesía. Un filósofo como Heidegger, en cambio, que actúa en el período de crisis del capitalismo monopolista y en las cercanías de un Estado socialista cada vez más vigoroso y dotado de mayor fuerza de atracción, sólo podía esquivar las consecuencias obligadas de este período de crisis degradando la historia real al plano de la historia "impropia" y reconociendo como historia "propia" solamente el desarrollo del alma que, por

medio de la preocupación, la desesperación, etc., aparta al hombre de la acción social y de las decisiones sociales, situándolo al mismo tiempo en un estado tal de desesperada desorientación y extravío, que estimula hasta el máximo su deslizamiento hacia el activismo reaccionario del hitlerismo.

Como vemos, todo el arrogante *quid* de la filosofía heideggeriana sobre el tiempo y la historia no da un solo paso más allá de su ontología de la vida cotidiana; lo mismo aquí que allí, el contenido no es otro que la vida interior del filisteo moderno, mortalmente aterrado ante la nada, que él mismo es nada y que va cobrando, poco a poco, conciencia de su propia nulidad.

Después de este análisis de la filosofía existencial de Heidegger, podemos ya resumir en sus líneas más generales la de Jaspers. Una y otra son extraordinariamente parecidas, así en cuanto al punto de partida como en cuanto a las consecuencias a que llegan. Y no deja de ser interesante e instructivo el hecho de que Jaspers se presente abiertamente como psicólogo, ya que ello, unido al desarrollo de la fenomenología en Scheler y en Heidegger y a la influencia cada vez mayor de la psicología descriptiva de Dilthey, viene a coronar el desenmascaramiento de su originaria seudoobjetividad.

La primera obra filosófica influyente de Jaspers, la *Psicología de las concepciones del mundo* (publicada en 1919), es un intento de ejecución del programa diltheyano de una tipología de las maneras de concebir el universo. Claro está que en ella se renuncia ya por entero al sueño de Dilthey de que la tipología abriera el camino hacia la concepción filosófica objetiva del mundo. Antes al contrario. Bajo la influencia de Kierkegaard y Nietzsche, en quienes Jaspers ve *los* filósofos de nuestro tiempo, así como bajo la acción del relativismo sociológico de Max Weber, la tipología jasperiana proclamará cabalmente la total repudiación de la posibilidad y del valor de un conocimiento filosófico objetivo.

En este respecto, Jaspers va más allá que todos sus predecesores por el camino de un relativismo radical de la filosofía de la vida. Designa todo lo que hay de objetivo en el conocimiento con el nombre despectivamente irónico de "habitáculo", que viene a expresar una vez más la vieja contraposición de la filosofía de la vida entre lo vivo y lo fosilizado, pero con el matiz específico de que aquí toda objetividad se presenta, expresamente, como algo fosilizado y muerto. He aquí lo que dice Jaspers en torno a este problema: "Toda teoría formulada sobre la totalidad se convierte en un habitáculo, despojado de la vivencia original de las situaciones liminares y entorpece el nacimiento de las fuerzas que, dinámicamente, buscan el sentido de la existencia futura en la propia experiencia querida, para poner en su lugar la quietud de un mundo penetrado por

la visión y perfecto, de un sentido eternamente presente de satisfacer al alma." [109]

Basta pensar en las manifestaciones de Simmel, extensamente citadas más arriba por nosotros, acerca de las relaciones entre el alma y el espíritu objetivo, acerca de la "tragedia de la cultura", concebida de un modo harto relativista, para ver cuán largo es el trecho recorrido desde entonces por la filosofía de la vida en el camino de regresión hacia el nihilismo relativista. Jaspers considera que todo "habitáculo" no sólo es funesto para la vida en general, para el desarrollo del individuo —el único que, según él, reviste importancia—, sino que envuelve, además, un peligro social, pues "...con la afirmación de una verdad como valedera de un modo general para todos los hombres..., comienza al mismo tiempo la *mendacidad*." [110]

Este pensamiento se halla claramente en la línea de Kierkegaard. Jaspers parte de la premisa de que toda verdad objetiva dotada de vigencia y obligatoriedad general se halla incondicionalmente contrapuesta a la veracidad y a la honradez subjetivas interiores del individuo y la excluye como enemiga irreconciliable de ellas. (Razonamientos semejantes a éste se encuentran ya, por lo demás, en Nietzsche.) La actitud anticientífica cobra, así, un acento metafísico-moral. Y, lo mismo que en sus predecesores, también en Jaspers tiene esta actitud un carácter antidemocrático. Jaspers ve las potencias de la objetividad que él considera peligrosas para la veracidad subjetiva casi exclusivamente allí donde surge una hegemonía democrática de las masas. Y ello le lleva a considerar el fanatismo y la fuerza bruta como las consecuencias necesarias más importantes de aquella "mendacidad", nacidas de la fe del mundo en las verdades de lo que él llama "habitáculos".

Ya en Heidegger nos encontrábamos con una clara tendencia antidemocrática: la figura mítica, fenomenológica, del "uno" no es otra cosa que una condensación caricaturesca de aquel "anonimato" y aquella "ausencia de responsabilidad" que los publicistas reaccionarios han considerado siempre como la característica fundamental de toda democracia. En Jaspers, esta tendencia se exalta hasta culminar en el filisteísmo extremo: la verdad, la autenticidad y la humanidad sólo pueden encontrarse, según su modo de ver, en el individuo "interiorizado", atenido exclusivamente a sí mismo (en el filisteo intelectual, que repudia todo lo que sea vida pública); toda influencia de masas se nos presenta —como cuadra al auténtico filisteísmo alemán— como mendacidad y como barbarie.

Este radical subjetivismo, tal como se manifiesta claramente en la

[109] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 2ª ed., Berlín, 1922, pp. 254 *s.*
[110] Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groninga, 1937, pp. 71 *s.*

teoría del "habitáculo", es lo específico de la filosofía de Jaspers. Todo conocimiento del mundo objetivo no tiene, según su doctrina, más que una utilidad puramente técnica; lo único que encierra una significación real, que afecta al ser, es el "esclarecimiento de la existencia". Jaspers se manifiesta en los siguientes términos acerca de este punto medular de su filosofía: "La filosofía existencial se *perdería* inmediatamente, *si creyese saber de nuevo lo que es el hombre.* Volvería a suministrarnos los planos para investigar en sus tipos la vida humana y la vida animal, se convertiría de nuevo en antropología, psicología y sociología. Aquella filosofía sólo puede tener un sentido siempre y cuando que carezca de base en su objetividad. Despierta lo que no sabe; ilumina y mueve, pero no plasma nada...

"El esclarecimiento de la existencia no conduce a ningún resultado, pues carece de objeto. La claridad de la conciencia entraña una exigencia, pero no le da realización. Y, como sujetos cognoscientes, tenemos que resignarnos a esto. Pues yo no soy lo que conozco, ni conozco lo que soy. En vez de conocer mi existencia, sólo puedo iniciar el proceso del esclarecimiento." [111]

Y de esta posición nace en él la tendencia kierkegaardiana, afín en tantas cosas a la heideggeriana, a ver algo real solamente en la interioridad, en la propia alma, en la actitud "existencial" del individuo *totalmente aislado. Hay que reconocer, sin embargo, que Heidegger* desentraña este punto de vista con cierto específico abstracto de consecuencia, y su triste filisteísmo sólo se pone al descubierto claramente cuando sobre esta base trata de descubrir la historicidad de la existencia. Jaspers, en cambio, pretende ofrecernos, tomando como base su solipsismo kierkegaardiano, una amplia filosofía, una extensa crítica de la cultura, etc., llenas de contenido y muy desarrolladas. Por eso se le ve mucho antes el rostro de intelectual filisteo, la vana y filistea infatuación.

Jaspers llega incluso a exigir, conclusión absurda, según las premisas de que parte, la actuación política y a condenar tanto "el apoliticismo como la voluntad política ciega". De donde se desprende en seguida el siguiente ideal del filisteo: "Sólo una paciencia de largo alcance, conteniendo la decisión de intervenir en política, un amplio saber ante el que se abran, por sobre la realidad imperativa, los vastos e infinitos espacios de lo posible, pueden conducir en este punto a algo más que al simple tumulto, a la destrucción y al torbellino de las cosas." [112] Postulado este tanto más cómico cuanto que Jaspers, consecuente con su teoría, rechaza todo pronóstico, toda previsión: "El saber previsivo y considerador acerca del curso de las cosas es un saber de posibilidades, entre las que no

[111] Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit,* Berlín-Leipzig, 1931, pp. 146 *s.*
[112] *Ibid.,* p. 78.

tiene por qué figurar siquiera lo que llegará a ser real." [113] Y así, después de todas estas excursiones infructuosas al mundo de la realidad, sólo queda en pie la perspectiva kierkegaardiana: "Como la marcha del mundo es impenetable y hasta hoy ha fracasado lo mejor y puede volver a fracasar; como, por tanto, *la marcha del mundo, a la larga, no es en modo alguno lo único que importa que sea, debemos* abandonar todos los planes y toda la actuación en torno al remoto porvenir, para dedicarnos aquí y ahora a crear y animar la existencia... Hacer al presente lo auténtico es, en fin de cuentas, lo único que con certeza me es dable hacer." [114]

Esta suprema sabiduría, muy afín a la doctrina de Heidegger, engendra en Jaspers una contradicción un tanto cómica. Jaspers ve en el hombre de hoy, atenido solamente a sí mismo, un progreso (un despojarse del "habitáculo", una superación de las engañosas filosofías objetivas del pasado, llevada a cabo con ayuda de Kierkegaard y Nietzsche); en rigor, debiera, pues, afirmar el presente, que ha hecho surgir este hombre y este planteamiento filosófico del problema, el único considerado como auténtico, como hacía Simmel, mucho más consecuente en esto con su subjetivismo. Pero, como en Jaspers palpita un odio verdaderamente zoológico contra las masas, un miedo pavoroso ante ellas, ante la democracia y el socialismo, vemos que la glorificación romántica del pasado se empareja en él con la polémica contra el "habitáculo". Así, por ejemplo, defiende, de pasada, la Iglesia como "condición de existencia de la libertad que en cada momento se abre paso",[115] olvidándose completamente, al decir esto, que, según su teoría, toda Iglesia debiera ser necesariamente un "habitáculo". También en este punto vuelve a revelársenos la superioridad de los "clásicos" de la reacción filosófica sobre los epígonos: Kierkegaard, situándose en el punto de vista de su protestantismo existencial, formuló siempre las más apasionadas denuncias contra la Iglesia. Esta contradicción a que nos referimos hace de los gestos de Jaspers, que él pretende que sean sublimes, simples muecas cómicas, convencionales y carentes de significación. El nihilismo se trueca, una y otra vez, constantemente, en un "ascetismo del mundo interior", calvinizado y modernizado a la manera filistea; y surge, traducida a la filosofía de la vida, una caricatura de la sociología relativista de Max Weber.

Heidegger sólo llegó a la elaboración de su "existenciario". Jaspers, en cambio, ha publicado un gran sistema de la filosofía en tres volúmenes, con el título entre orgulloso y modesto de *Filosofía*. En la introducción a esta obra (orientación universal y esclarecimiento de la existencia) se expone prolijamente lo que hemos intentado esbozar aquí. Solamente al llegar a la tercera parte (Metafísica) surge una "doctrina

[113] *Ibid.*, p. 185. [114] *Ibid.*, pp. 187 *s.* [115] *Ibid.*, p. 172.

cifrada" en la que se trata de explicar y trasfundir la imposibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad, bajo una forma positiva de captación del universo. Jaspers quiere, de una parte —siguiendo el modelo de Kierkegaard y Nietzsche—, mantener en pie el gesto de impavidez de un destructor de la objetividad, pero, por otra parte, no tiene ni la fe de Kierkegaard en el cristianismo primitivo ni la visión nietzscheana del advenimiento de una era imperialista, y trata de sacar algo incuestionablemente positivo de la nada anuladora heideggeriana, en vez de extraer de ello, consecuentemente, las consecuencias nihilistas. En esto reside su posición a mitad de camino, comparada con el nihilismo radical de Heidegger.

Y así, la filosofía de Jaspers, como la de Heidegger, termina en un completo fiasco filosófico, a pesar de lo cual acarrea, socialmente, consecuencias de un alcance extraordinario. Heidegger y Jaspers llevan a sus consecuencias más extremas el relativismo y el irracionalismo radicalmente individualistas y filisteamente aristocráticos. Allí donde llegan estas doctrinas encontramos la época glacial, el Polo Norte, un mundo deshabitado, un caos carente de sentido, la nada como en torno del hombre, y el contenido interior de esta filosofía es la desesperación y la soledad irremediable del hombre mismo. Con ello, trazan estos filósofos una imagen bastante fiel de lo que realmente vivía en el interior de extensos círculos de la intelectualidad alemana a comienzos de la década del treinta. Pero no se limitan a describir lo que ven. Su descripción es, al mismo tiempo, una interpretación: un alegato en favor de la carencia de sentido de toda actividad dentro de este mundo. Su parcialidad la revela el hecho de que recarguen las tintas negativas de lo que ellos llaman "el mundo" exclusivamente sobre la sociedad democrática. Es, en vísperas de la crisis y en el transcurso de ella, una toma decisiva de partido. Por medio de ella se ahonda todavía más la tónica general de desesperación de extensas capas de la burguesía alemana, y sobre todo de sus intelectuales, desviando las posibles tendencias de rebeldía y prestando con ella una ayuda negativa nada despreciable a la agresiva reacción. Si el fascismo logró educar a amplios sectores de la intelectualidad alemana en una neutralidad más que benévola, lo debió en buena parte, no cabe duda, a la filosofía de Heidegger y Jaspers.

Y, para llegar a esta conclusión, es hasta cierto punto indiferente el saber cuál fuera la posición adoptada personalmente por ellos ante el fascismo, sobre todo porque ninguno de los dos fue lo bastante infiel a las premisas y a las consecuencias de su propia filosofía como para manifestarse realmente en contra de Hitler. El hecho de que Heidegger actuase abiertamente como fascista, mientras que Jaspers, por razones puramente particulares, no pudo llegar a tanto y se las arregló para mantener bajo Hitler su *otium cum dignitate,* para luego, al caer el régimen, mientras el viento parecía soplar de la izquierda, dárselas tem-

poralmente de antifascista, no altera en lo más mínimo la realidad de las cosas. Uno y otro fueron, y así se los debe considerar, por el contenido real de su filosofía, adelantados filosóficos del irracionalismo fascista.

VII

La filosofía de la vida prefascista y fascista (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieck, Rosenberg)

LA FILOSOFÍA misma de la vida pasa rápidamente por el episodio "existencialista" que acabamos de caracterizar, para poner rumbo a la preparación más franca y más combativa de la inminente reacción bárbara. En esto reside la significación de la filosofía de Ludwig Klages. Klages había comenzado a escribir ya en el período de anteguerra. Miembro prominente al principio del círculo de George, se separa de éste para seguir su propio camino. Lo que hace, en rigor, es convertir la filosofía de la vida en una lucha abierta contra la razón y la cultura. (Y para darnos cuenta de que se trata de corrientes de época y no de individualidades aisladas, basta con fijarse en el sorprendente paralelismo que con ésta presenta la tendencia del pensamiento de un hombre políticamente orientado hacia la izquierda como Theodor Lessing.) El rasgo antropológico de la filosofía de la vida se destaca en Klages todavía más acusadamente que en sus predecesores. Gran parte de sus actividades literarias se basa, en este terreno, en la fundamentación de la nueva ciencia de la "caracterología". En ella nos encontramos ya con la desintegración total de todo conocimiento objetivo en la tipología.

Mientras que en Dilthey la tipología antropológica aparecía aún supeditada a la ciencia objetiva, para colocarse en Jaspers por encima de ella, en Klages representa ya un ataque frontal dirigido contra el espíritu de la cientificidad, contra la función que la razón, el conocimiento y el espíritu han desempeñado y desempeñan en toda la evolución de la humanidad.

La concepción fundamental de Klages no puede ser más sencilla: hay una vida cósmica general, de la que participa naturalmente el hombre al comienzo de su desarrollo: "Donde quiera que hay un cuerpo vivo, hay también un alma; donde quiera que hay un alma, hay también un cuerpo vivo. El alma es el sentido del cuerpo, la imagen del cuerpo la manifestación del alma. Todo lo que se manifiesta tiene un sentido, y todo sentido se revela al manifestarse. El sentido se vive interiormente, la manifestación exteriormente. Aquél tiene que cobrar cuerpo, si quiere comunicarse, y la imagen necesita interiorizarse de nuevo, para poder obrar. Tales son, hablando sin metáfora, los dos polos de la realidad." [116]

[116] Klages, *Vom kosmogonischen Eros,* 2ª ed., Munich, 1926, p. 63.

Este estado cósmico-conforme a naturaleza, orgánicamente vivo, es desplazado y desintegrado por el "espíritu". "La ley del espíritu disocia del ritmo de la vida cósmica." [117] Tal es el contenido de la historia humana, "el que sobre el alma se eleve el *espíritu,* sobre el sueño la *vigilia* inteligente, sobre la vida que deviene y perece una acción encaminada a permanecer".[118] Nadie sabe cómo se ha operado este formidable viraje, pero es un hecho "que un poder extramundial ha irrumpido en la esfera de la vida".[119] (Klages retuerce aquí, en un sentido místico-reaccionario, la exposición que hace Bachofen del comunismo primitivo.) Pero, si se ignora cómo ha podido el espíritu imponer su señorío, su acción es absolutamente evidente, para Klages: no es otra que "el matar la vida".[120]

Toda la filosofía de Klages es, simplemente, una serie de variaciones en torno a este pensamiento tan primitivo. La significación de esta filosofía reside en que nunca, hasta ahora, se había combatido a la razón de un modo tan abierto y radical. Klages califica la actividad de la razón de "infamia" [121] e "ignominia".[122] La sed de saber es colocada por él en el mismo plano que la curiosidad corriente y vulgar. Y pinta, a este propósito, la estampa del joven que, según la leyenda, se afana en descubrir la imagen velada de Sais: "¿Qué es lo que en rigor mueve al joven en su empeño de levantar el velo? ¿Es el afán de indagar o, simplemente y hablando en términos más prosaicos, la *curiosidad*? Entre el acicate investigador y la curiosidad no media, en esencia, diferencia alguna. Uno y otra brotan de la inquietud del intelecto, al que desazona el afán de todo aquello que no posee. El afán de conocer es afán de apropiarse algo... y aquello de que se apodera el espíritu queda infaliblemente privado de encanto y, a la par con ello, destruido, si se trataba en esencia de un misterio."[123] En ello reside cabalmente, según la concepción de Klages, lo que toda cientificidad tiene de "ignominioso", pues lo esencial, desde el punto de vista filosófico, no es, en modo alguno, el conocimiento, sino solamente el "penetrar en los misterios".[124]



Sólo manteniendo intacto el respeto ante lo misterioso es posible adoptar una actitud viva ante la vida. De este modo, la categoría "vida" pierde, en Klages, manifiestamente, toda relación con lo biológico, y él mismo dice, abiertamente, que la biología ignora "en qué consiste la vitalidad de las cosas vivas".[125] Y, en este punto, es muy característico el que Klages, al igual que todos los filósofos de la vida, muestre la pretensión de sobreponerse a la contraposición de idealismo y materialismo. En efec-

[117] *Ibíd.,* p. 65.
[118] Klages, *Der Mensch und das Leben,* Jena, 1937, p. 32.
[119] *Ibíd.,* p. 33. [120] *Ibíd.,* p. 51. [121] *Ibíd.,* p. 33.
[122] *Ibíd.,* p. 214. [123] *Ibíd.,* pp. 215 *s.* [124] *Ibíd.,* p. 79.
[125] Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins,* Leipzig, 1921, p. 4.

to, según su modo de ver, la aparente antítesis del ser y la conciencia encubre "lo que no es ni *cogitare* ni *esse,* ni espíritu ni materia y encierra, sin embargo, una importancia mayor que uno y otra para los entes temporales, a saber: la vida... El espíritu sabe que el ser es, pero sólo la vida vive".[126]

Este modo de concebir la vida representa, hasta aquí, el punto culminante del irracionalismo de la filosofía de la vida, pero entraña, al mismo tiempo, no ya una simple negación nihilista, como hasta ahora, sino la transformación en un mito directo. Klages ofrece una teoría del conocimiento de su nueva mitología, al desplegar la imagen frente a la cosa. La cosa es un producto muerto del espíritu, la imagen un fenómeno animado. Y a esta contraposición empalma su teoría del conocimiento, característica a su vez de la etapa mitológica de la filosofía de la vida y que tiene su importancia, a pesar de ser, de por sí, un puro sofisma. En efecto, Klages acepta para el mundo del espíritu la gnoseología de los neokantianos y los positivistas, a las que en el mundo del alma le contrapone una concepción demagógico-seudomaterialista del sujeto y el objeto. "La imagen —dice— tiene una realidad independiente de la conciencia (pues para nada le afecta el hecho de que, posteriormente, yo me acuerde o no de ella); la cosa es traída al mundo por la conciencia y sólo existe *para* una interioridad de entes *personales.*" [127] Sabido es que la independencia del mundo material constituye la base sobre que descansa la teoría del conocimiento del materialismo filosófico. Y es bien característico que Klages aparente aceptarla precisamente en lo más subjetivo de todo, que es lo que se refiere a los productos de la fantasía. Esta sofística es, cabalmente, la que caracteriza al seudoobjetivismo de la mitología de la filosofía de la vida.

De esta teoría del conocimiento convertida en mito forma también parte, naturalmente, su propia teoría del tiempo, un descubrimiento del "tiempo real" tan radicalmente distinto del tiempo del mundo intelectivo como el de Bergson o el de Heidegger. La polémica de Klages se dirige también en este punto contra el futuro, que no es, según él, "ninguna cualidad del tiempo real". Es "la humanidad prometeica la que eleva el futuro al *mismo* plano de la realidad que el pasado... La humanidad heracleica de la 'Historia universal' ha destruido y destruye, con el fantasma cerebral del 'futuro' la realidad de lo que ha sido..., desgarra la fecundadora trabazón de lo cercano con lo lejano, para suplantarla por la *referencia* ahasheveriana a aquel espectro de lo lejano que llamamos futuro".[128] El tiempo real es, por el contrario, "un río que corre *del* futuro *hacia* el pasado".[129] En Klages descubrimos también, por tanto,

[126] *Ibíd.*, pp. 137 *ss.*
[127] Klages, *Kosmogonischer Eros*, p. 79.
[128] *Ibíd.*, pp. 137 *ss.*
[129] *Ibíd.*, p. 140.

la lucha contra la realidad de una historia universal que él considera como una ignominia del espíritu y de la razón y cuya mayor infamia consiste en atreverse a trazarse metas para el futuro, destruyendo con ello el encarrilamiento del alma por los derroteros del mito, hacia el entronizamiento del pasado. Y no hace falta esforzarse mucho en destacar que la teoría del tiempo propuesta por Klages y su concepción de la historia, íntimamente relacionada con ella, responden a la misma necesidad social de la burguesía imperialista, o sea a la necesidad de combatir el socialismo, que las correspondientes teorías de Spengler o Heidegger. El matiz de la divergencia entre aquélla y éstas carece, en el fondo, de importancia, ya que coinciden en lo esencial, que es volver resueltamente del revés los entronques reales de la realidad objetiva; todas estas teorías son, simplemente, otras tantas etapas en la trayectoria del irracionalismo alemán, que habrá de conducir en definitiva a Hitler.

Nace así un mundo hecho de vacío y desolación, privado de alma, lleno de maldad. El mundo del mito no ha podido defenderse contra la irrupción del espíritu, pero se cierne como un sombrío destino sobre el mundo de la razón imperante. Por todas partes ve Klages consumarse esta venganza de las potencias míticas sojuzgadas, desde la decadencia de Roma hasta la ruina de los Estados actuales, que él profetiza. Y la única misión que su filosofía puede señalar al hombre es, simplemente, la de liberarse del mundo malvado del espíritu: la de "salvar el alma".[130]

En Klages vemos ya dibujarse muy marcadamente los rasgos que caracterizan la nueva etapa de la filosofía de la vida. De una parte, esta filosofía es, ahora, adversaria militante abierta y declarada de la razón, muy de otro modo que lo era entre los pensadores de que hemos venido tratando; y, de otra parte, la filosofía de la vida, con Klages, se manifiesta abiertamente por vez primera, desde Nietzsche —si prescindimos del episodio Spengler—, como creadora de mitos concretos. Klages se revela, así, como uno de los precursores directos de la "concepción del mundo nacionalsocialista", lo que, por otra parte, no ha dejado de reconocer, mostrándole su agradecimiento, la filosofía oficial de los nazis. Aunque no sin algunas reservas, ciertamente. En primer lugar, porque, aun siendo un filósofo militante de la vida, Klages se mantiene todavía, a pesar de todo, en el terreno del viejo individualismo apolítico; el palenque de sus luchas no puede ser otro que el café o el salón; sus debates filosóficos no están hechos todavía para ser llevados a la calle. Y, en segundo lugar y sobre todo, porque Klages incluye la guerra entre las secuelas funestas del espíritu, destructor de la cultura. En este punto, los nacionalsocialistas tienen, naturalmente, que hacer caso omiso de su reverente actitud ante el venerable precursor. Sus admiradores fascistas

130 Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, p. 52.

critican sin ninguna clase de miramientos este pacifismo y este individualismo de Klages.

En el tránsito de la filosofía de la vida al fascismo, aparecen, pues, diversos filósofos militantes de la vida en cuyas obras se interpreta ya de un modo social y político el antagonismo entre la vida y la muerte, en las que la lucha por aniquilar la razón cobra una tónica social. Esta etapa de la filosofía de la vida surge, en la mayor parte de los casos, sobre la base de aquellos pequeños grupos y alianzas que brotan por doquier en la segunda mitad de la década del veinte y cuyas tendencias político-sociales oscilan entre las simpatías, no pocas veces bien intencionadas, con el socialismo y la más estrecha afinidad con el nazismo, aunque la mayoría de las veces predomine en ellos esta segunda inclinación.

De entre la copiosa literatura de este tipo sólo destacaremos a un autor muy característico y netamente orientado hacia la derecha: Ernst Jünger. De joven, Jünger había tomado parte en la primera Guerra Mundial imperialista, relatando luego, en eficientes narraciones no carentes de valor, el espanto maquinal de la guerra, combinado constantemente con aquellas exaltadoras "vivencias del frente", que, según la concepción de la joven generación militante de los filósofos de la vida, sentaron los cimientos interiores para la futura renovación de Alemania. Esta conjunción de las batallas de máquinas y las vivencias del frente hace de Jünger uno de los primeros propagandistas de la llamada "movilización total".

Este modo de plantear el problema viene a desplazar el contenido de la antítesis entre lo vivo y lo inerte. Escritores del tipo de Jünger al afirmar la guerra moderna, no tienen más remedio que renunciar a rechazar como algo inerte, como un "habitáculo" muerto, todas las formas y manifestaciones del capitalismo moderno, a la manera como lo hacían Heidegger, Jaspers y Klages, quienes en este respecto se mantienen todos en la misma línea. La línea de demarcación entre la muerte y la vida discurre, según Jünger, entre el capitalismo pacifista burgués de la República de Weimar y la soñada renovación de un imperialismo agresivo prusiano-alemán. Y aquí es donde se encaja la demagogia social, la incorporación de la clase obrera a estos planes imperialistas. Precursoras de esta nueva síntesis fueron la literatura de guerra del tipo de Scheler y Sombart y, sobre todo, la obra de Spengler, *Prusianismo y socialismo.* Pero es Jünger el primero que interpreta desde el punto de vista de la filosofía de la vida la antítesis de burguesía y proletariado, con objeto de obtener la amplia base social necesaria para la ansiada nueva guerra imperialista, que viniese a relevar a la vida del mundo burgués muerto.

El irracionalismo de la filosofía de la vida asume, así, franca y abiertamente, su misión histórica reaccionaria, que es la de luchar directamente contra la concepción del mundo del proletariado, contra el marxismo-

leninismo. Se convierte aquí en una declaración franca y desembozada lo que en los anteriores representantes de la filosofía de la vida se obtenía sólo a fuerza de descifrar una serie de teorías tergiversadas y oscuras que, aparentemente, no guardaban la menor relación con ello. Y se revela, al mismo tiempo, lo que es cierto que ya se hallaba implícito en Spengler: el hecho de que esta lucha, aun siendo franca y de frente, era, al mismo tiempo, una lucha indirecta y demagógica: Spengler y Jünger ya no intentan, como los apologistas preimperialistas o del período del temprano imperialismo, demostrar la superioridad del capitalismo sobre el socialismo, sino que oponen al verdadero socialismo, como sistema social del futuro, un capitalismo monopolista cubierto con la etiqueta de "socialismo". Pero, mientras que Spengler ignoraba todavía al proletariado, Jünger habla ya demagógicamente en su nombre, lo mismo que Hitler.

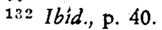
Jünger expone estas concepciones en un libro programático titulado *El obrero. Dominación y forma.* La "forma" venía siendo ya de largo tiempo atrás una de las categorías centrales de la filosofía de la vida. (Baste recordar la "morfología" de Spengler.) Aquí, este concepto pasa a ocupar el lugar central de la tendencia mitológica. Según Jünger, ya la metodología que brota de las formas es revolucionaria: "La visión de formas es un acto revolucionario, por cuanto que reconoce un ser en la plenitud total y armónica de su vida. La gran superioridad de este proceso reside en que se opera más allá de toda vigencia moral y estética y de toda vigencia científica."[131]

Claro está que la palabra "revolución" debe interpretarse, tal como aquí se emplea, a la manera fascista: como la negación de las formas de dominación democrático-parlamentarias, en la que se aparenta demagógicamente superar con ellas y en ellas la sociedad burguesa. La filosofía militante de la vida de Jünger rechaza el espíritu y la razón no menos radicalmente que la de Klages, pero la tónica, el acento, ha cambiado ya totalmente: la moral y la filosofía de la historia se han trocado en la política. Jünger no habla de la infamia y la ignominia, sino de la "alta traición del espíritu".[132] Y también el radical subjetivismo de la filosofía de la vida cobra, en Jünger, una nueva exaltación y el rumbo hacia lo histórico-político. Hablando del nacimiento del mito, dice Jünger: "El vencedor crea el mito de la historia",[133] frase en la que la negación de toda objetividad histórica alcanza su punto culminante cínicamente descarado.



La idea central en que, en el plano de la filosofía de la historia, se traduce esta nueva etapa militante de la filosofía de la vida, es bastante

[131] Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt,* 2ª ed., Hamburgo, 1932, p. 39.



[132] *Ibid.*, p. 40. [133] *Ibid.*, p. 204.

simple y primitiva. La "forma" del obrero, de la que se procura alejar cuidadosamente todo lo económico y lo que afecta a la situación de clase, representa en la cultura de nuestro tiempo lo elemental, la vida, por oposición a la burguesía, que jamás ha tenido ni la menor noción de su existencia. Ya hemos apuntado más arriba que esta nueva concepción viene a desarrollar determinadas tendencias contenidas en el concepto del "socialismo prusiano" de Spengler. Pero, conviene también poner de relieve la diferencia entre uno y otro. Spengler llevaba a cabo una simple identificación. Jünger ve en el prusianismo "el encadenamiento de lo elemental", y a continuación afirma: "El concepto del obrero no excluye, sino que incluye lo elemental." [134]



Se contiene aquí, desde el punto de vista de la filosofía de la vida, la fundamentación de la demagogia social irracionalista. El mundo muerto del burgués es el mundo de la "seguridad". Y esta crítica demagógica que la filosofía de la vida hace de la cultura burguesa es de la mayor importancia, para la fundamentación del fascismo como concepción del mundo. Por oposición a otras corrientes reaccionarias, que predicaban la vuelta a anteriores períodos seguros y "vinculados", la agitación del fascismo parte de la crisis misma, de la disolución de todas las condiciones de una vida asegurada. Y como, en su fuero interno, trata de instaurar el reinado de la más completa arbitrariedad y su tendencia fundamental es la organización de la guerra imperialista de agresión, aspira a un nihilismo militante a tono con ello, a la conmoción consciente de todo estado de seguridad en la existencia del individuo. Se trata, por tanto, de desacreditar a toda costa la ideología de la "seguridad", como una concepción muerta y burguesa: el fascismo pretende incubar el tipo del lasquenete brutal y sin escrúpulos, que no se detiene ni retrocede ante nada. Y, como la "seguridad" era una categoría del humanismo clásico alemán (el primero que la formuló con una gran decisión fue Guillermo de Humboldt), se explica la actitud hostil de los principales ideólogos del fascismo frente a todo este período. (Digamos, de pasada, que ya la filosofía existencial de Heidegger y Jaspers había contribuido mucho, a su modo, a minar la ideología de la "seguridad".)

Las dos formas, la del obrero y la del burgués, se excluyen totalmente la una a la otra. El obrero representa un ser totalmente distinto, con respecto al burgués. Y de aquí arranca la concepción radicalmente antihistórica de la historia en Jünger, su concepción mítica, que equivale a la desintegración total de lo histórico: "Una forma *es,* y ningún proceso de desarrollo la hace aumentar o disminuir. La historia del desarrollo no es, por tanto, la historia de la forma... El desarrollo conoce un comienzo y un final, el nacimiento y la muerte, a los que la forma se halla sus-

[134] *Ibid.,* p. 66.

traída. La historia no crea formas, sino que cambia con éstas. Es la tradición, que se atribuye a sí misma un poder victorioso." [135]

Lo que equivale a suprimir la historia. En sus orígenes, la filosofía de la vida proponíase, con Dilthey y Simmel, asegurar la autonomía de la historia frente al imperio de la ley natural. Cierto es que ya entonces, principalmente en Dilthey, llevaba la tendencia accesoria a encontrar en la fundamentación antropológica un punto de apoyo frente al relativismo histórico; tendencia que conducía, en Dilthey, como hemos visto, a una antinomia del punto de vista histórico y el antropológico. La necesidad de una concepción del mundo, la exigencia de una concepción del mundo expresable en los términos de la filosofía de la vida, no tenía más remedio que convertir la historia, cada vez más enérgicamente, en un mito, y de un modo cada vez más marcado cuanto mayor fuera su pretensión de concreción. Los mitos así creados sólo podían verse poblados por las "formas" de la antropología y la tipología filosófico-vitales, inflados hasta convertirlos en entidades. A medida que se va avanzando por este camino, va perdiendo más y más la historia real toda significación para los representantes de la filosofía de la vida. La historia es desplazada, en Spengler, por los mitos; se hunde, en Heidegger, en lo impropio; y aparece, en Klages, como un arsenal de ejemplos del pecado original de la humanidad, del espíritu malvado. Por muy distintas que puedan ser entre sí estas concepciones, todas ellas tienen un rasgo común, en el que lo histórico aparece simplemente como la dinámica aparente de determinados tipos. Y cuanto más militantemente reaccionarios se vuelven estos mitos, cuanto más directamente aparecen como precursores del mito fascista, más se acentúa su polarización hostil, más fuertemente se ve que toda la historia mistificada de la vida no tiene más misión que afirmar el derecho exclusivo a la vida de una "forma" y la total repudiabilidad de la otra. En Jünger, esta trayectoria alcanza ya su pleno desarrollo, en la medida en que ello es posible en una filosofía prefascista. De aquí a Rosenberg no hay ya más que un paso.

Es así como la forma del obrero (que, lo mismo que en Spengler y en Hitler, incluye no sólo al soldado, sino también al patrono) determina el mito del mundo actual. Este mundo es un "paisaje de talleres" y, en lo que se refiere al mundo del burgués, un "museo". Para que se convierta en un paisaje total de talleres, hace falta que triunfe la forma del obrero, y con ello se transforma, al mismo tiempo, en "paisaje planificado", en el "espacio imperial".[136] El mito del obrero es, en Jünger, el mito del imperialismo guerrero agresivo.

Como vemos, la filosofía de la vida hecha militante ya sólo dista, aquí, algunos pasos de la "concepción del mundo nacionalsocialista".

[135] *Ibid.*, p. 79.

[136] *Ibid.*, p. 292.

Lo que las separa no es, en el fondo, más que el rasgo sectario que se contiene en la filosofía de Jünger y de quienes piensan como él. En su fuero interno, estos pensadores están ya resueltos a sacar la filosofía de la vida del cuarto de estudio y el salón a la calle, puesto que la tendencia discursiva de sus doctrinas tiene ya un carácter marcadamente político. Pero, su metodología y su terminología se hallan todavía profundamente imbuidas de la sabiduría esotérica propia de pequeños grupos cerrados, engarzados los unos en los otros.

Los llamados representantes filosóficos de la "concepción del mundo nacionalsocialista" heredan toda esta trayectoria irracionalista de la filosofía de la vida del período imperialista, principalmente la de la última etapa, y la utilizan sobre todo para tender los necesarios puentes ideológicos entre la agitación hitleriana, carente de nivel en todos los sentidos, y la intelectualidad alemana educada en la filosofía de la vida, atrayendo a estos intelectuales —cuyo lenguaje se habla tanto en lo exterior como en lo interior— al campo del nacionalsocialismo o colocándolos en una actitud de benevolente neutralidad ante él. En la propaganda nacionalsocialista se distinguen, además, diferentes campos de diversa extensión. Rosenberg se halla, en cierto modo, a mitad de camino entre Hitler y los filósofos oficiales del nazismo en sentido estricto, ideólogos del tipo de Baeumler y Krieck.

Estos dos últimos autores, a quienes podemos considerar como los representanes de la filosofía nacionalsocialista oficial, incorporan la idea de la "movilización total" de Jünger a su consumación fascista de la filosofía de la vida; y ambos prosiguen su polémica demagógica contra la burguesía, la era burguesa, la cultura burguesa, etc. Y, en este respecto, es característico el hecho de que —puesto que estas obras no se dirigen a obreros— tanto Baeumler como Krieck, siguiendo las tradiciones de la filosofía y la sociología burguesas del período imperialista, se limiten preferentemente a la crítica de la cultura; apenas hablan de socialismo, ni siquiera en el sentido en que emplea esta palabra la agitación demagógica de Hitler y Rosenberg.

Sólo de un modo muy general plantea Baeumler la tarea de una "desburguesación" general. La cultura burguesa aparece, en él, rebajada y presentada como algo despreciable. Pero siguiendo en ello, preferentemente, la línea de la militarización general. Los intelectuales deben educarse como "soldados políticos". Baeumler describe en los siguientes términos la desgracia de la historia alemana del siglo XIX: "La verdadera fatalidad del siglo XIX fue el que no coincidieran la filosofía humanística y la filosofía silenciosa de los soldados del estado mayor prusiano." [137] Y, en otro pasaje, ve en el hecho de que no pudieran llegar a un acuerdo

[137] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft,* Berlín, 1934, p. 127.

Nietzsche y Bismarck un síntoma de la falsa trayectoria seguida bajo la dominación de la burguesía.[138] De este modo, Baeumler se acerca mucho a la idea spengleriana del "socialismo prusiano", reajustada por Jünger. Trata de destacar lo que hay de nuevo y de específico en el nacional-socialismo y de deslindar su concepción de las corrientes reaccionarias del tipo anterior. Esto es lo que inspira su crítica del viejo militarismo, en el sentido de que era "un heroísmo sin una buena conciencia". "Alemania era, antes de la guerra, 'militarista', porque era demasiado poco heroica." Un militar es, en general, un "soldado degenerado en sentido civil"; el militarismo sólo reina allí donde el civil "traza el espíritu del ejército". Sin embargo —y aquí es donde se manifiesta la filosofía de la vida—, "*el soldado* es, en un pueblo viril, una *forma de vida*".[139] El ideal del "soldado político", del hombre de las *S. A.* y de las *S. S.* es, por tanto, la encarnación de la vida, por oposición al mundo burgués anquilosado.

De nuevo tenemos, pues, ante nosotros la antítesis de lo vivo y lo muerto. Lo muerto es el mundo burgués de la "urbanidad" y la "seguridad", con todas sus categorías sociales y culturales, economía y sociedad, seguridad, disfrute e interioridad. Y muerto es también su pensamiento, tanto el del humanismo clásico como el del positivismo, al que son ajenos la intuición y el riesgo temerario y que, por tanto, carecen de alma, pese a toda su interioridad.[140]

Con estos aguzados ataques contra todo lo que llama la cultura burguesa, la filosofía fascista militante de la vida profesa orgullosamente el nihilismo y el agnosticismo irracionalistas, aunque bajo un lenguaje que parece convertirlos en algo mítico-positivo. Y este elemento mítico pasa a ocupar ahora el lugar central en la teoría del conocimiento de esta nueva etapa de la filosofía de la vida. El filósofo fascista Boehm sostiene: "Lo inescrutable no es, para el pensamiento alemán, una determinación liminar, sino una determinación totalmente positiva... Domina toda nuestra realidad y preside lo más pequeño y lo más grande... Lo inescrutable, como precipitado insoluble de nuestra realidad es esencialmente inasequible, pero no, ni mucho menos, algo desconocido. Lo conocemos, aunque no pueda expresarse, actúa en nuestra vida, determina nuestras decisiones, dispone de nosotros... Lo profundo no puede expresarse, pero sí puede mostrarse en aquellos hombres en los que se da." [141] (Donde se ve claramente que la fundamentación por la filosofía de la vida de lo que es vivo y alemán se representa, pura y simplemente, como base para la ilimitada arbitrariedad caudillista de Hitler.)

[138] Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker,* Leipzig, 1931, p. 125.

[139] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft,* p. 63.

[140] *Ibid.,* p. 62.

[141] Boehm, *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand,* Leipzig. 1938, pp. 34 *s.*

Y en el mismo sentido que Boehm determina Baeumler la relación entre el mito y la historia: "El problema del mito se plantea sin esperanza alguna mientras no nos desembaracemos de la pregunta de cómo ha *nacido* el mito. Pues, al formular esta pregunta, se parte como premisa del fundamento firme del desarrollo de la humanidad, para preguntarse cómo ha debido nacer el mito *dentro de la historia.* Pregunta que no puede recibir una respuesta satisfactoria, pues está mal planteada. El mito es algo sencillamente ahistórico... El mito no sólo ahonda en los tiempos primitivos, sino también en las *simas primigenias* del alma humana." [142]

Contemplada desde la altura de ésta iniciación mística en lo inescrutable, en las simas primigenias, se desprecia la causalidad como una categoría de la "seguridad absoluta". Ya desde Jünger sabemos cuál es la base social sobre que descansa esta tendencia a despreciar la "seguridad". Para los filósofos nacionalistas en sentido estricto, la lucha contra la ley y la causalidad, como formas de expresión de la "seguridad", persigue además otra tendencia, que es la de presentar la perfecta arbitrariedad interior del hitlerismo como algo superior desde el punto de vista de la "concepción del mundo", como algo que se halla más cerca de la vida y del alma germánica que el superado orden del mundo burgués.

Surge, así, en todos los campos la antítesis entre la vida y la muerte, que significa ahora el contraste entre la guerra y la paz, entre lo alemán y su negación, entre lo nacionalsocialista y lo "burgués" ("plutocrático"). Las categorías fundamentales de la filosofía de la vida se transforman de este modo, para dar una fundamentación "filosófica" a las consignas y las hazañas de la "revolución" nacionalsocialista. El nihilismo de la última etapa de la filosofía de la vida se convierte en fundamento del "realismo heroico" de los fascistas.

También para Baeumler, exactamente en el sentido de los modernos adeptos de Kierkegaard, significa la vida decisión. El obrar a base de la concepción del mundo nacionalsocialista tiene que ser algo por principio irracional, por principio inescrutable. Obrar, dice Baeumler, "no es el realizar los valores ya conocidos. Quien verdaderamente actúa se halla siempre en lo incierto, 'no sabe nada', como dice Nietzsche. Y esto es precisamente lo que hace que el actuar lo sea verdaderamente, el que no se halle respaldado por ningún valor. El que obra se expone, su parte no es nunca la *securitas,* sino la *certitudo*".[143] (Es decir, la fe en el Führer, *G. L.)* Pero, mientras que la posición kierkegaardiana conduce en Heidegger, consecuentemente, y en Jaspers de un modo un tanto encubierto, a un nihilismo, Baeumler corta muy sencillamente el

[142] Baeumler, "Der Mythos vom Orient und Occident", Introducción a la edición de las obras de Bachofen, Munich, 1926, pp. XC *s.*

[143] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft,* p. 91.

nudo, enfrentando la vida como "hecho cósmico" al concepto de vida de la biología. Éste tendría que conducir, ciertamente, al relativismo, mientras que aquélla "opondría resistencia a toda relativación".[144]

Vemos también aquí cómo la filosofía fascista de la vida lleva a sus consecuencias finales y aguza hasta el extremo las tendencias anteriores. Hemos podido observar cómo el concepto de vida de la filosofía de la vida fue desprendiéndose poco a poco, cada vez más enérgicamente, del concepto de vida de la biología; aquí, nos encontramos ya con una rigurosa antítesis, enérgicamente proclamada, no sólo por Baeumler, sino también por Krieck y otros. Para Krieck, las tesis de la biología, ni más ni menos que las de las otras ciencias, son también parte del mito.[145] Y concibe simplemente como símbolos incluso las categorías fundamentales del fascismo ortodoxo, las categorías de raza y de sangre.[146] Por eso se procede muy consecuentemente, al definir como sigue la nueva ciencia de la vida: "En la imagen que el hombre se forma de sí mismo llega a su punto culminante la biología universal. Y esta imagen se describe por medio de una antropología político-racial-nacional... Antropología que pasa a ocupar el lugar de la desgastada filosofía." [147] Palabras a través de las cuales puede verse claramente a dónde tenían necesariamente que conducir, llevadas al final, las consecuencias del principio antropológico tímida y vacilantemente introducido por Dilthey y cómo "resuelve" la filosofía fascista de la vida el dilema para ella insoluble del antropologismo en la filosofía.

Con lo cual llegamos ya a la explicación real de lo que significa aquello de la "vida cósmica". Baeumler habla despectivamente del "idealismo asimbólico" de los clásicos alemanes. Y añade como contraste, como expresión de lo filosóficamente positivo: "Hitler no es *menos* que la idea, sino que es más que ella, pues es real." [148] Y Krieck ilustra claramente cómo se manifiesta esta realidad de la vida: "El destino reclama el hombre heroico del honor, que se somete a todas las órdenes" [149] órdenes que emanan, naturalmente, del "Führer": "La personalidad del Führer elegido es el palenque en el que se decide el destino de todo." [150] Lo que el Führer y el movimiento nacionalsocialista quieren no es otra cosa que una revelación religiosa. Y Krieck sostiene con gran energía que también en los tiempos actuales es posible esta clase de revelación: "Dios habla directamente en nosotros, en una explosión nacional." [151]

Por donde todas las antinomias del relativismo nihilista de la filosofía

[144] *Ibid.*, pp. 95 *s.*

[145] Krieck, *Völkisch politische Anthropologie*, t. I: "Die Wirklichkeit", Leipzig, 1936, p. 27. [146] *Ibid.*, p. 74. [147] *Ibid.*, p. 43.

[148] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, p. 127.

[149] Krieck, *Anthropologie*, p. 59.

[150] *Ibid.*, pp. 90 *s.* [151] *Ibid.*, p. 60.

de la vida se resuelven en el mito nacionalsocialista. Hay que acatar las órdenes emanadas de Hitler, con lo que todo problema queda resuelto. En el acatamiento de estas órdenes se supera la antítesis entre el hombre simplemente teórico (ficticio, inerte, burgués) y el hombre vivo, kierkegaardianamente interesado, actuante. Baeumler manifiesta claramente lo que la dirección del Führer significa prácticamente para el nuevo período de los "soldados políticos": "una alta escuela que... no hable de la dirección por Adolfo Hitler y Horst Wessel es apolítica",[152] es decir, inerte, muerta, burguesa, reprobable. Y el propio Krieck se encarga de ofrecernos un claro comentario como complemento a esta proclamación de "la guía por el espíritu y la idea": "Quien quiera buscar especulativamente la respuesta está perdido sin remedio; será quitado de en medio y arrojado al montón de escombros, como un estorbo inútil, por la marcha inexorable de las cosas." [153]

La filosofía de la vida desemboca, así, en la demagogia fascista. Y no interesa saber hasta qué punto se trate, en Baeumler, Krieck y Cía., de extraer realmente las consecuencias o de adaptarse cínicamente al poder brutalmente opresor y explotador cuyo advenimiento prevén. Desde un punto de vista filosófico objetivo, sacan con ello, indudablemente, las últimas consecuencias contenidas en la filosofía de la vida, recorren hasta el final el camino que Nietzsche y Dilthey iniciaran en vísperas del período imperialista y cuya culminación a saltos hemos ido siguiendo nosotros, en sus etapas más importantes. Es evidente que pensadores como Dilthey y Simmel habrían dado la espalda, con profundo desprecio, a la realidad del fascismo y a su llamada filosofía, pero ello no atenúa en lo más mínimo este entronque histórico objetivo. Spengler, aun hallándose, de hecho, mucho más cerca que ellos del fascismo, se vio envuelto en constantes controversias con sus representantes oficiales, y Stefan George, cuya escuela desempeñó importante papel en la difusión de la filosofía de la vida (de ella salieron, entre otros, Gundolf, Klages y el fascista Kurt Hildebrandt) y algunas de cuyas poesías contienen y proclaman un presentimiento profético del "Führer", y que no cabe duda, por tanto, de que actuaba en esta dirección, falleció incluso en el destierro voluntario. Pero todo ello no altera en lo más mínimo el hecho de que la filosofía de los Baeumler, los Krieck y los Rosenberg jamás habría sido posible sin un Spengler, ni éste habría llegado a surgir sin un Dilthey y un Simmel.

Personalmente, Hitler era demasiado inculto y cínicamente carente de convicciones para ver en cualquier concepción del mundo algo más que un medio momentáneamente eficaz de agitación. Pero no cabe duda de

[152] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, p. 35.
[153] Krieck, *Anthropologie*, p. 35.

que también sus ideas se formaron bajo la influencia de las mismas corrientes imperialistas desintegradoras y parasitarias que en la *élite* de la intelectualidad hicieron brotar la filosofía de la vida. Y la falta nihilista de convicciones y la fe en el milagro, como dos polos coherentes, determinan también la peculiaridad de la propaganda hitleriana. Es cierto que, personalmente, predomina en Hitler el nihilismo cínico. Por sus conversaciones con Rauschning, sabemos que hasta la teoría racista era considerada por él como un engaño, utilizado sin escrúpulos para sus fines de bandidaje imperialista.[154] La atmósfera general de la agitación hitleriana es, simplemente, una edición popular y vulgar de las tendencias fundamentales de la filosofía de la vida: Hitler rechaza, en la agitación, toda convicción intelectiva, pues para él sólo se trata de producir y mantener en pie un estado de embriaguez; [155] la agitación, para él, no es sino un medio de "menoscabar el libre arbitrio del hombre".[156] Y, aunque la técnica de la agitación hitleriana haya tomado mucho de la propaganda comercial norteamericana, en cuando a su contenido no cabe duda de que brotó del mismo suelo en que germinó y nació la filosofía de la vida.

Más directamente se manifiesta la filosofía de la vida en Rosenberg. Claro está que también en éste prevalece, manifiestamente, un cinismo carente de convicciones, aunque con el matiz de que Rosenberg estaba ya predispuesto, como secuaz de los guardias blancos rusos y discípulo de Mereskovski y otros reaccionarios decadentes, para la asimilación de la filosofía alemana de la vida. Su libro *El mito del siglo xx* no es otra cosa que una vulgarización del período final de la filosofía de la vida, con fines de burda agitación. (Y él mismo se encarga de subrayar, pese a todas sus reservas críticas, lo que toma de Spengler y de Klages.) También en él encontramos una mítica historia ahistórica, una negación de la historia universal, destinada a "demostrar" el predominio absoluto de los alemanes en el mundo (y de los nazis en Alemania). También en él nos encontramos con la antítesis, brutalmente utilizada en un sentido militante, entre la vida y la muerte, entre la intuición y la razón; también en él vemos cómo los ataques vehementemente demagógicos contra el espíritu y la ciencia figuran entre los puntos centrales de la fundamentación del nuevo mito. La antítesis entre la vida y la muerte se manifiesta aquí como el antagonismo entre los germanos y los judíos, entre el capital creador y el capital expoliador, etc. La teoría aristocrática del conocimiento, ya acentuada en Dilthey, se convierte en la mítica infalibilidad del "Führer". La teoría de los ciclos culturales de Spengler, este solipsismo sociológico, se torna aquí en la teoría de la eterna entidad

[154] Rauschning, *The Voice of Destruction,* Nueva York, 1940, p. 232.
[155] Hitler, *Mein Kampf,* ed. popular, Munich, 1934, t. I, p. 183.
[156] *Ibid.,* t. II, p. 531.

de las razas tajantemente separadas entre sí y entre las cuales no puede mediar otra relación que la del aniquilamiento mutuo. La tipología de la filosofía de la vida se manifiesta, ahora, como el postulado de la creación de nuevos tipos: como la dominación del bandolerismo de los *S. A.* y los *S. S.*

En todo ello no encontramos ya nada filosóficamente nuevo, aun tomando como pauta el nivel filosófico de las últimas fases de la filosofía de la vida. La filosofía de la vida de un Rosenberg no es ya más que un instrumento de dominación para los crímenes de la nueva guerra mundial imperialista y de su preparación. Pero no deja de tener su importancia el hecho de que la filosofía de la vida tuviera precisamente este final, de que la "concepción del mundo nacionalisocialista" brotara precisamente sobre esta base filosófica. Pues ello hace que este atolladero de la barbarie aparezca como el punto necesario de culminación del proceso de autodisolución de la ideología del imperialismo alemán en la filosofía de la vida, cuyos primeros precursores filosóficos descubrimos en la reacción irracionalista del absolutismo feudal alemán a la Revolución francesa. Y esta culminación no tiene, ni mucho menos, nada de casual. Fue la suerte merecida que estaba reservada a las tendencias inmanentes de la misma filosofía de la vida. Hegel, que alcanzó a conocer la filosofía de la vida en una forma poco desarrollada todavía, como la teoría del "saber inmediato", dice proféticamente, refiriéndose a ella: "De la pretensión del *saber inmediato* de ser el criterio de la verdad se sigue... que se declare como verdad toda superstición y toda idolatría y se justifique el contenido más ilegítimo y más inmoral de la voluntad... Los apetitos y las inclinaciones naturales... se encargan por sí mismos de depositar sus intereses en la conciencia, y los fines inmorales se descubren muy directamente en ella." [157]

[157] Hegel, *Enzyklopädie*, § 72.

CAPÍTULO V

El neohegelianismo

El llamado "renacimiento de Hegel" en el período imperialista, duró relativamente poco, y fue precedido por una época mucho más larga en la que se impuso el total desconocimiento de Hegel. Sin embargo, el hecho de que Hegel cayese en el olvido constituye solamente una parte, con mucho la menos esencial, en la historia de la influencia de este filósofo; la burguesía alemana posterior al año cuarenta y ocho creyó poder prescindir ya de los elementos reaccionarios de la filosofía hegeliana, para la consecución de sus fines; el positivismo y el agnosticismo neokantianos hacían que Hegel fuese, ahora, para ella, algo perfectamente superfluo.

Pero, mientras que en uno de los polos desaparecían de la publicidad filosófica las tendencias reaccionarias del sistema de Hegel, se elevaba a una concepción superior del mundo, al materialismo dialéctico, lo que había de vivo, de propulsor y de progresivo en su filosofía, que era el método dialéctico. No podemos pararnos a analizar aquí los cambios tan fundamentales que para ello fue necesario introducir en la dialéctica hegeliana. Es una simplificación falseadora de la historia suponer que bastaba, en cierto modo, con cambiar los signos, para sacar de la dialéctica idealista de Hegel la dialéctica materialista de Marx. Nada de eso. Entre Hegel y Marx media un salto cualitativo de alcance histórico-universal. Con Marx nace una concepción del mundo cualitativamente nueva y una nueva dialéctica, distintas de *todo* lo anterior. Y este tipo de relaciones entre Hegel y Marx trae como consecuencia el que la dialéctica materialista tuviese que transformar a fondo y que reelaborar críticamente, tanto en cuanto al contenido como en cuanto a la forma, incluso aquellos elementos progresivos de la dialéctica hegeliana en los que Marx pudo apoyarse.

Y, aunque la filosofía burguesa no llegara a comprender gran cosa de este proceso, el solo hecho de su existencia tenía que contribuir también, como es natural, a que el pensamiento burgués se retrajera de Hegel. El eco de las tendencias filosóficas burguesas y fundador del revisionismo, Bernstein, expresó este hecho con toda la claridad apetecible, al tratar de convertir a Kant en el filósofo del marxismo "puesto al día", a la vez que atacaba a Marx por razón de su "hegelianismo", del carácter dialéctico (revolucionario, y no evolucionista) de su teoría. Sin embargo, Bernstein, como todos los revisionistas, llevaba a remolque

muchas tendencias ya superadas de la burguesía. Apenas había dado cima a su obra de "depurar" el marxismo de las supervivencias del hegelianismo, cuando diversos filósofos burgueses más sagaces que él comenzaban a darse cuenta de que —en las condiciones del período imperialista— era posible poner a contribución los elementos reaccionarios de Hegel, convenientemente reajustados, para satisfacer las necesidades de una concepción del mundo de la burguesía. (Ciertas reminiscencias de este cambio de actitud del pensamiento burgués con respecto a Hegel las encontramos con frecuencia entre los socialdemócratas del período de Weimar.)

La derrota de la revolución de 1848 selló la bancarrota del sistema hegeliano en la publicidad filosófica alemana. Donde más claramente se resume esta liquidación de cuentas con el método dialéctico es en el libro de Rudolf Haym acerca de Hegel (publicado en 1859), obra que fue durante mucho tiempo decisiva para el enjuiciamiento de la filosofía hegeliana y que todavía hoy sigue influyendo, en ciertos aspectos.

No quiere ello decir, naturalmente, que de la noche a la mañana desaparecieran de la superficie de la tierra, sin dejar huellas, todos los hegelianos. Muchos siguieron desarrollando sus actividades, y en Berlín siguió existiendo durante largo tiempo una asociación de hegelianos, que publicaba incluso una revista propia (*Der Gedanke,* 1860-1884). Pero eran contados los que, como Adolf Lasson, por ejemplo, se mantenían fieles al hegelianismo ortodoxo. Cierto es que esta ortodoxia debe interpretarse de un modo históricamente certero.

Las contradicciones existentes entre el método dialéctico hegeliano y el sistema de Hegel, puestas abiertamente de manifiesto en el período que media entre la revolución de Julio y el año 1848, encontraron en el materialismo dialéctico una solución elevada a un nivel cualitativamente superior. Los hegelianos burgueses fueron alejándose cada vez más del "álgebra de la revolución", como la llamó Alejandro Herzen. La ortodoxia al modo de Adolf Lasson representaba el aferrarse al sistema de Hegel, con todos sus resultados no pocas veces retrógrados. Y precisamente este empeño —en medio de un proceso de desarrollo de Alemania, que allá por 1870-71 conducía, cada vez con mayor fuerza, hacia el imperialismo guillermino— tenía forzosamente que agudizar desde el punto de vista reaccionario la contraposición entre el sistema y el método, relegando a segundo plano el método dialéctico.

Hasta un Lassalle, que se tenía por hegeliano ortodoxo y pretendía ser, al mismo tiempo, revolucionario, veíase obligado a subjetivar en muchos aspectos el método dialéctico y a acercarlo a Fichte. Bajo la presión de los acontecimientos y las corrientes de la época, la mayoría de los hegelianos fueron apartándose cada vez más marcadamente —de un modo consciente o inconsciente— de la teoría y el método de Hegel. Muchos

de ellos se orientaban ahora hacia el kantismo, que se afirmaba con fuerza cada vez mayor, sin darse cuenta siempre de que, con ello, rompían con el método hegeliano. (Consúltese, por ejemplo, la crítica de Lassalle sobre el libro de Rosenkranz.) Otros se acercaban cada vez más al positivismo, que también por aquel entonces se hallaba en ascenso, y ya a la sazón comenzaban a introducir en la filosofía las tendencias irracionalistas (trayectoria de F. T. Vischer). La crítica y la brusca repudiación de la dialéctica, suplantada sobre todo por Trendelenburg, Schopenhauer, etc., va dominando con fuerza cada vez mayor la opinión pública filosófica. La filosofía hegeliana es considerada como una metafísica anticuada. Marx dice, con entera razón, que en la Alemania de aquel tiempo se trataba a Hegel como a "perro muerto", ni más ni menos que en su día a Spinoza.[1]

El neokantismo, cada vez más en boga después de la derrota de la revolución de 1848, se encargó de proclamar oficialmente la muerte y la inhumación filosóficas de Hegel: la trayectoria de la filosofía alemana desde Fichte hasta Hegel es considerada como un gran extravío del pensamiento, que sólo puede rectificarse apartándose resueltamente de esta línea equivocada, para retornar sin reservas a la única filosofía supuestamente científica, es decir, a la filosofía kantiana (Liebmann, *Kant und die Epigonen,* 1865). Concepción que imperó en la filosofía alemana hasta llegar al período imperialista.

En este período, se hace cada vez más manifiesto que el neokantismo puramente positivista no está en condiciones de resolver los problemas que la época plantea a la filosofía. En la llamada escuela de Baden (Windelband-Rickert) surge en seguida un movimiento de retorno a Fichte. La influencia de Nietzsche aumenta constantemente. Y, paralelamente con ello, se observa en todos los campos de las ciencias históricas una revalorización fuertemente positiva del romanticismo, que no se refiere solamente a la escuela romántica en sentido estricto, sino que conduce, además, a una renovación de las influencias de Schelling y Schleiermacher (Dilthey, Ricarda Huch, etc.). Todas estas tendencias guardan relación con la "necesidad de una concepción del mundo", necesidad generalmente sentida por la burguesía alemana en el período imperialista, a que ya nos hemos referido más arriba, con la conciencia de que, tomando como base la filosofía formalista del neokantismo, es imposible llevar a cabo la preparación ideológica de las grandes luchas interiores y, sobre todo, exteriores de la época. En este medio intelectual comienza, en el período de anteguerra, la reanimación de la filosofía hegeliana.

El nacimiento de una nueva tendencia hegeliana en filosofía fue anunciada ya desde antes por sus representantes oficiales, sobre todo en el

[1] Marx, *El Capital,* ed. cit., t. I, Prólogo a la 2ª edición, p. XXIII.

discurso de ingreso a la Academia de Windelband.[2] También él comprende que es el "hambre de una concepción del mundo" generalmente sentida lo que sirve de base a este movimiento. Pero, aun reconociendo su existencia y su relativa legitimidad, Windelband trata ante todo, en su discurso, de adelantarse a oponer ciertos límites al movimiento hegeliano y de señalar a la opinión filosófica los peligros que este movimiento puede representar. Windelband formula aquí de antemano, aunque sea, ciertamente, bajo la forma de un deslinde de campos, un aspecto importante del movimiento neohegeliano en el período imperialista; la no ruptura del entronque con Kant. La concepción neokantiana de la "validez" (es decir, el idealismo subjetivo) es, según él, "el punto más extremo hasta el que puede llegar el análisis de la filosofía crítica".[3] Con este punto de vista guarda la más íntima relación la repudiación del método dialéctico. Y nuestra exposición posterior pondrá de relieve que también en este punto se adelanta Windelband a un aspecto importante de la trayectoria posterior del neohegelianismo: la repulsa del método dialéctico, sea expresa o tácitamente, se convertirá, en efecto, en un rasgo constante de toda la renovación de la filosofía de Hegel. Claro está que Windelband, como kantiano, formula esto en un sentido negativo, oponiendo el veto a la posibilidad de que "esta dialéctica vuelva a convertirse, como un todo, en el método de la filosofía".[4]

Pero esta elocuente advertencia de Windelband resultaba ociosa, pues los neohegelianos alemanes no pensaban siquiera en repetir la ruptura de Hegel con la filosofía kantiana. Como es sabido, Hegel rechazó siempre de un modo brusco el idealismo subjetivo de Kant y, principalmente, su negación de la cognoscibilidad de la "cosa en sí". La cognoscibilidad de ésta constituye un punto importante de su teoría dialéctica del conocimiento, que entraña la relatividad dialéctica del fenómeno y la esencia, del fenómeno y la cosa en sí. Conocidas las cualidades (los modos de manifestarse) de las cosas, se conocen las cosas mismas, el en-sí se convierte en algo para-nosotros y, en determinadas condiciones, en un para-sí; si prescindimos de este proceso del conocimiento concreto, que, partiendo del fenómeno, conduce a la esencia, la cosa en sí es, para Hegel, una abstracción vacua y sin sentido. Los renovadores de Hegel en el período imperialista están muy lejos de tomar siquiera en cuenta seriamente esta crítica de Hegel contra Kant, y no digamos de asimilársela. Siguen manteniéndose en el punto de vista neokantiano, modificado a tono con las condiciones del período imperialista; es decir, siguen separando mecánicamente el fenómeno de la esencia, negándose a reconocer la cognoscibilidad de la realidad objetiva.

[2] Windelband, "Die Erneuerung des Hegelianismus", en *Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1910, p. 7.

[3] *Ibid.*, p. 13.

[4] *Ibid.*, p. 15.

El Hegel a quien renuevan es el que ellos consideran, en contraposición con la verdadera realidad histórica, como el perfeccionador, y no como el superador de la filosofía kantiana. Esta base gnoseológica se revela con gran nitidez en el librito de Julius Ebbinghaus (*Relativer und absoluter Idealismus,* 1910), obra que, aunque no llegó a ser conocida en amplios círculos de opinión, influyó, sin embargo, de un modo decisivo en el método y las concepciones de los neohegelianos relevantes que vendrían después. La idea central de Ebbinghaus puede resumirse en pocas palabras, diciendo que Hegel no hizo otra cosa que llevar consecuentemente hasta el final todas las consecuencias contenidas en el método trascendental de Kant, al paso que éste se quedó a medio camino con respecto a las consecuencias finales que se desprendían de su propio método. El hegelianismo no es, pues, según esto, sino un kantismo realmente consecuente consigo mismo. De aquí que Ebbinghaus formule así la misión que al neohegelianismo se le plantea: "desarrollar la forma del *principio* filosófico, partiendo de las determinaciones del yo kantiano, liberado de su indecisión".[5]

De donde se sigue la segunda determinación esencial, en la concepción de los neohegelianos en cuanto a la historia de la filosofía: la unidad de la filosofía clásica alemana equivale, según ellos, a borrar toda diferencia fundamental entre Fichte, Schelling y Hegel. Ebbinghaus dice, a este propósito, "que en los postulados de aquella filosofía especulativa que va desde Fichte hasta Hegel, no podrá encontrarse diferencia alguna esencial en cuanto al *principio,* si se las enfoca inmediatamente en todo su alcance".[6] Lo que representa un esencial paso atrás, comparado con los resultados a que se había llegado en la *Historia de la filosofía* de Hegel o, siguiendo sus huellas, en Erdmann o en Kuno Fischer. También éstos presentan de un modo demasiado rectilíneo la trayectoria que lleva de Kant a Hegel; no obstante, y sobre todo en la exposición del propio Hegel, se ve claramente que, en lo que toca precisamente a los principios de la filosofía, esta línea de desarrollo pasa a través de saltos decisivos, cortes, rupturas, etc. (por ejemplo, en el tránsito del idealismo subjetivo al objetivo).

Sin embargo, una investigación histórica a fondo e imparcial debería poner de manifiesto que el camino que conduce de Kant a Hegel no es, ni mucho menos, un camino tan rectilíneo y directo como lo presenta el propio Hegel. Existe, indudablemente, cierta unidad de desarrollo, aunque sólo sea por el hecho de que los representantes más destacados de la filosofía clásica alemana buscan todos ellos sin excepción una respuesta a los problemas reales de su período, del período de la Revolución francesa. Pero la unidad reside, aquí, en el ser social común y en sus

[5] J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus,* Leipzig, 1910, p. 31.
[6] *Ibid.,* p. 4.

reflejos discursivos; en cambio, los caminos para su realización son mucho más complicados, sinuosos y desiguales de como el mismo Hegel los presenta. (Acerca de la trayectoria del propio Hegel, permítaseme citar mi libro *Der junge Hegel,* Berlín, 1954.)

Ebbinghaus, al estatuir una unidad de principio para el desarrollo que va de Kant a Hegel, nivela y rebaja toda la filosofía clásica alemana, al medirla por el rasero del idealismo subjetivo kantiano, anulando con ello al meditar sus conquistas filosóficamente decisivas, y en especial el descubrimiento del método dialéctico, que en Ebbinghaus y en sus sucesores queda reducido, simplemente, a un desarrollo orgánico de la filosofía trascendental de Kant, sin ir nunca, en principio, más allá de ésta.

Vista de este modo, la filosofía hegeliana aparece como la culminación de un proceso liso y sin rupturas de desarrollo del kantismo. Por donde Hegel es retrotraído a Fichte y el idealismo objetivo al subjetivo. En el idealismo objetivo, dice Ebbinghaus, "el no-yo se disuelve totalmente en el proceso del yo... El objeto es, totalmente y en absoluto, saber".[7] Lo que, en el mejor de los casos, no pasa de ser un Fichte modernizado y cruza de largo por delante de lo que la filosofía de la naturaleza del joven Schelling trae de nuevo, sin advertirlo siquiera, ignorando todo aquello con que Hegel enriquece el conocimiento filosófico. Y estas tesis de Ebbinghaus dan la pauta para el desarrollo del neohegelianismo alemán en el período imperialista.

No es ésta, sin embargo, la única corriente que conduce a la renovación de Hegel, ni siquiera la principal. El libro más importante en relación con el "renacimiento hegeliano" en Alemania es la obra de los últimos años de Dilthey titulado *La historia juvenil de Hegel* (1907). Claro está, que, en los problemas gnoseológicos decisivos, este campeón del renacimiento hegeliano, el más influyente de todos, se halla extraordinariamente cerca del neokantismo. "Las fronteras marcadas por Kant siguen imponiéndose",[8] dice categóricamente Dilthey, refiriéndose al método especulativo. Y asimismo se solidariza con Windelband, pese a todas las diferencias que los separan, en su repulsa del método dialéctico. Dice, analizando el método especulativo: "Lo mismo ocurre con el medio que se utiliza para resolver esta cuestión falsamente planteada, a saber, el método diléctico, que es totalmente inestimable."[9] Como se ve, por mucho que discrepen entre sí en otros aspectos las corrientes neohegelianas, están acordes en cuanto al problema central, ya que todas ellas coinciden en rechazar el método dialéctico.

No es en esto, sin embargo, en lo que estriba la importancia del libro

[7] *Ibid.,* p. 69.

[8] Dilthey, *Gesammelte Werke,* Leipzig-Berlín, 1921, t. IV, pp. 219 *s.* [*Hegel y el idealismo,* trad. española de E. Imaz, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 235].

[9] *Ibid.,* pp. 229 *s.* [trad. esp. pp. 246].

de Dilthey sobre Hegel. Al descubrir en cierto modo al joven Hegel, Dilthey da a la investigación un giro preñado de consecuencias para la concepción de aquel filósofo: entronca directamente a Hegel con la irracionalista "filosofía de la vida" del período imperialista, cuyo fundador más importante fue precisamente el propio Dilthey. Cierto es que esta transferencia de la "filosofía de la vida" al pensamiento de Hegel se limita a la juventud del filósofo. Dilthey descubre en él un período de "panteísmo místico". Durante este período, Hegel es un representante de la filosofía de la vida: "Hegel determina el carácter de toda realidad mediante el concepto de vida", dice Dilthey.[10] Lo que equivale a falsear, a volver del revés, toda la trayectoria juvenil de Hegel. Dilthey tergiversa en el sentido de la "filosofía de la vida" imperialista la crisis de su enfriamiento del entusiasmo republicano por la Revolución francesa, su elaboración de los fundamentos económicos de la sociedad burguesa (Steuart, Adam Smith) y su método dialéctico, que brota precisamente en relación con esto. La nueva concepción de Hegel puede desembocar, así, en la gran corriente en boga del irracionalismo. (También acerca de este punto nos remitimos a nuestro libro sobre el período juvenil de Hegel, más arriba citado.) El hecho de que Dilthey limite, como hemos dicho, esta concepción al joven Hegel encierra, como habremos de ver, una importante significación, por cuanto que más tarde surgirá entre los neohegelianos una fuerte tendencia en el sentido de invocar al joven Hegel como el Hegel auténtico y verdadero, oponiéndole al Hegel de la última época.

Y a esto hay que añadir, todavía otros dos motivos. El primero es que Dilthey, uno de los más importantes renovadores del romanticismo en el período imperialista, complementó la unidad entre Kant, Fichte, Schelling y Hegel, propuesta por Ebbinghaus, estatuyendo el entronque de Hegel con todo el movimiento romántico (Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling), sin retroceder para alcanzar esta meta ni ante las más burdas deformaciones de la historia. Hegel se manifiesta, desde el primer momento, como un adversario resuelto de toda forma del romanticismo alemán. Su polémica juvenil contra F. H. Jacobi va dirigida contra los románticos, aun allí donde no se cita expresamente a éstos; y al final de *La fe y el saber* adopta una posición franca y tajante contra una obra teórica fundamental del romanticismo, los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher. (La actitud de tensa hostilidad contra este autor dura hasta el final de su vida.) La teoría romántica del arte es rechazada en la introducción a su *Estética,* y su *Filosofía del derecho* está llena de agudas manifestaciones polémicas contra los representantes de la Escuela histórica del derecho y de la teoría romántica del Estado y la

[10] *Ibid.,* p. 138 [trad. esp., p. 151].

sociedad (Hugo, Haller, Savigny); la introducción a la *Fenomenología del espíritu* va dirigida contra la teoría romántico-intuicionista del conocimiento de Schelling, contra la "intuición intelectual", etc., etc. Y digamos de pasada que, por su parte, los juicios de los románticos acerca de Hegel no eran menos hostiles y reprobatorios. F. Schlegel, por ejemplo, ve en la dialéctica hegeliana una especie de satanismo. Sólo entre Hegel y el más importante de los estéticos románticos, Solger —quien en su dialéctica se remonta, ciertamente, en muchos aspectos, por encima del romanticismo—, existe una actitud del mutuo respeto, a pesar de numerosas reservas críticas por parte de ambos. El hecho de que un historiador de la cultura y el rango de Dilthey pueda ignorar hechos tan al alcance de la mano y prescindir en su imagen de Hegel de los que son precisamente los rasgos más esenciales del original, sólo puede explicarse por una razón, y es que, manteniéndose al margen de la historia y de toda actitud crítica, atribuye a Hegel su propio punto de vista, el de la moderna filosofía de la vida; Dilthey descubre en el romanticismo, con razón, tendencias afines a las suyas propias.

En segundo lugar, Dilthey trata de fundamentar el entronque de Hegel con el presente. Y esta tendencia tiene cierta base real, por cuanto que la influencia ejercida por la filosofía hegeliana sobre la historiografía, la ciencia de la religión, la ciencia del derecho, la estética, etc., en Alemania, llegó a ser, en efecto, extraordinariamente grande y profunda, y la cohesión de esta influencia filosófica en sentido estricto duró mucho tiempo; es decir, que ciertos elementos, tendencias y fragmentos del pensamiento de Hegel, aunque en ellos se dejara totalmente a un lado, ciertamente, el método dialéctico, influyeron muy sostenidamente en las ciencias sociales alemanas. Esto es, para Dilthey, casi lo único esencial, puesto que también él rechaza, como hemos visto, el método dialéctico. Y estas dos tendencias de Dilthey que dejamos señaladas forman una unidad. De una parte, se borran las antagónicas discrepancias de Hegel con el romanticismo y la "Escuela histórica" encuadrada en él y, de otra parte, se hace excesivo hincapié en la influencia de la filosofía hegeliana sobre el Strauss de la última época, sobre Zeller y otros. La renovación de Hegel por Dilthey tiende, pues, a demostrar que existe una continuidad en la influencia de este filósofo hasta el presente, concebida en el sentido que queda señalado.

Esta última tendencia de Dilthey se ve reforzada, además, por los historiadores. Los continuadores de la tradición de Ranke en el período imperialista tratan de presentar la fundación del Imperio bismarckiano y la prusianización de Alemania como si esto no representara ninguna ruptura con la cultura clásica, como si el segundo Imperio, y sobre todo Bismarck, hubieran surgido de la continuidad de determinadas tendencias de comienzos de siglo, en el curso de una línea de continuidad no inte-

rrumpida. Y en esta trabazón se trata de encajar también a Hegel. En la obra más influyente de esta tendencia, *Weltbürgertum und Nationalstaat* de Meinecke (1907), se construye, en efecto, una línea que va de Hegel a Bismarck, pasando por Ranke. "Nos atrevemos —dice Meinecke— a citar como los tres grandes libertadores del Estado a Hegel, Ranke y Bismarck".[11] También aquí imperan tendencias semejantes a las de Dilthey; pero la pretensión de esfumar la antítesis entre Hegel y el romanticismo y la "Escuela histórica", y sobre todo Ranke, presenta, aquí, un marcado carácter histórico-político. Se trata de hacer aparecer el presente del Imperio bismarckiano-guillermino como la culminación y la herencia de toda la trayectoria alemana del siglo XIX y de presentar a Hegel como una figura decorativa junto a la gran estatua de Bismarck.

Ahora bien, todos estos intentos encaminados a convertir a Hegel en una potencia viva y actuante de nuestro tiempo, en una figura del conservadurismo prusiano-guillermino, discurren antes de la primera guerra imperialista paralelamente, sin llegar a formar una tendencia claramente definida, y menos aún una escuela. Junto a las tendencias señaladas, desempeña también un papel en la boga de Hegel, cuando ésta comienza a manifestarse, el hecho de que se vislumbre en la filosofía hegeliana una potencia espiritual susceptible de oponerla eficazmente al marxismo. Ya hemos visto que, desde Nietzsche —aunque rara vez de un modo franco y abierto y muchas veces sin gran conciencia de ello, la lucha contra el marxismo es la tendencia fundamental del irracionalismo. Se comprende, pues, que ya en el período de anteguerra surgiesen los intentos dirigidos a explotar los lados reaccionarios de la filosofía hegeliana contra Marx y contra el socialismo, al servicio de los fines de la burguesía imperialista. No eran otras las intenciones de Hammacher y, sobre todo, de Plenge. Pero, como la influyente ala revisionista de la socialdemocracia alemana se desentendía abiertamente de la herencia hegeliana del marxismo y los marxistas "ortodoxos" que polemizaban contra el revisionismo no mantenían tampoco ningún contacto vivo con esta herencia (y, al decir esto, no nos referimos solamente al centrista Kautsky, sino también al guía ideológico del ala izquierda, Franz Mehring, hombre de gran talento), y como para la línea fundamental de la lucha ideológica sostenida en aquel entonces por la burguesía imperialista parecía bastar la falsificación de la teoría hegeliana a la manera de Ebbinghaus o Dilthey, los intentos de Hammacher y Plenge a que acabamos de referirnos no pasaron de ser episodios sin importancia.

El neohegelianismo sólo se convierte en una verdadera tendencia después de la derrota alemana en la primera Guerra Mundial imperialista,

[11] Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat,* 5ª ed., Munich-Berlín, 1919 p. 278.

cuando la burguesía alemana, amenazada por la revolución, encerrada en una situación cada vez más crítica, siente con fuerza cada vez mayor y desarrolla cada vez con más energía, la "necesidad de una concepción del mundo" que le ayude en sus intentos de consolidación y en su afán de preparar ideológicamente a Alemania para una nueva agresión imperialista. A esta necesidad ideológica viene también a servir ahora el neohegelianismo; también él se ve sostenido por esta corriente reaccionaria general, que va *fortaleciéndose primero de un modo lento y más tarde* con ritmo tempestuoso.

Sería, sin embargo, un error pensar que el neohegelianismo llegó a ser nunca la ideología realmente imperante de la burguesía alemana, en el período situado entre las dos guerras imperialistas. Como hemos visto, en la ideología de la burguesía alemana de aquel entonces imperó siempre el irracionalismo radical —cada vez más radical— de la "filosofía de la vida", la concepción del mundo que mejor ayudaba a preparar el camino de la burguesía reaccionaria alemana hacia el fascismo. Cierto que también el neohegelianismo es, resueltamente, bastante reaccionario, pero expresa tendencias más moderadas, más reaccionariamente eclécticas, más "consolidadas", de la burguesía: el intento —filosóficamente hablando— de encuadrar el irracionalismo dentro de un sistema, sin renunciar totalmente y de un modo resuelto, al carácter intelectivo, a la cientificidad. Se trata de una tendencia filosófica que corresponde a las tendencias de la burguesía alemana que han existido siempre, que a veces han llegado a destacarse incluso en el primer plano, pero que en última instancia no han pasado de ser nunca simplemente episódicas, encaminadas a incorporar los elementos "constructivos" del fascismo a un frente único reaccionario de la burguesía, como parte integrante y no como elemento fundamental. (Cuando más claramente se destaca esta tendencia es durante el breve período en que actúa como Canciller del Reich el general Schleicher.)

Sobre esta base se lleva a cabo una síntesis de las tendencias del neohegelianismo que en el período de anteguerra discurrían aún por cauces separados. Y, cuando decimos síntesis, debe interpretarse esta palabra en un sentido muy amplio y multifacético. No se trata, ni mucho menos, de la conjunción y unificación de aquellas tendencias del período de anteguerra de que hemos hablado, sino de un nuevo pensamiento de síntesis que se desliza en la doctrina hegeliana. Los neohegelianos conciben la filosofía de Hegel como si ésta representara una síntesis de todas las tendencias del pasado y de la época del propio Hegel, y a base del neohegelianismo se proponen llevar a cabo una síntesis parecida de todas las tendencias filosóficas del presente. Al proceder así, no quieren ver, o no son capaces de ver, que Hegel tenía una línea filosófica propia, netamente definida, en torno a la cual mantuvo las más enconadas luchas

con todas las tendencias filosóficas de su tiempo (los kantianos, Jacobi, los románticos, la Escuela histórica del Derecho, Fries, etc.); y que tampoco con respecto al pasado buscaba una unidad ecléctica y exenta de crítica, sino que trataba, por el contrario, de poner de manifiesto cómo había ido desarrollándose la dialéctica, desde los primeros inicios del pensamiento humano hasta llegar a la que él consideraba como la forma más desarrollada y perfecta, la de su propio sistema. Por tanto, Hegel sólo nos ofrece una síntesis de las diferentes tendencias filosóficas en el sentido de mostrar, de una parte, que toda la historia de la filosofía es la lucha del espíritu humano en torno al auténtico método filosófico, a la dialéctica; que, en el curso de esta evolución, los más diversos pensadores —a tono con su época, con su cultura y su personalidad—, aun planteando los más diferentes problemas, en cuanto al contenido y a la forma, muestran, sin embargo, a través de esta diversidad, una unidad: la unidad objetiva de la filosofía, la unidad del contenido decisivo de la filosofía, el cual no es otro que reproducir la realidad tal y como ella es en sí, es decir, dialécticamente, la unidad de la forma decisiva, la unidad del método dialéctico. De otra parte, Hegel considera su propia filosofía como una especie de coronación discursiva de la evolución total, ya que esta filosofía aspira a superar o, lo que es lo mismo, a destruir en lo que tiene de insuficiente, todo lo que el pasado ha producido en punto a tendencias progresivas, especialmente en el desarrollo del método dialéctico, al mismo tiempo que lo conserva y lo eleva a un nivel más alto. Pero Hegel no pensó jamás, ni por asomos, en una síntesis de las corrientes filosóficas de su tiempo, por ejemplo, en una síntesis de su filosofía con la de Kant o Schleiermacher.

Los neohegelianos, por el contrario, tratan de llegar a una unificación pacífica de todas las tendencias filosóficas reaccionarias de su tiempo, a una especie de "consolidación" filosófica y atribuyen esta idea, por debajo de cuerda, a Hegel. Y lo que sirve de base metodológica a esta tendencia es la completa eliminación de la dialéctica de su imagen de Hegel. El movimiento contradictorio de la historia según la concepción hegeliana se convierte, así, en la yuxtaposición pacífico-estática de una ecléctica alejandrina.

Tal es la imagen que Kroner intenta trazar de Hegel en su discurso con motivo del centenario de la muerte del filósofo. En él, compara a Hegel con Aristóteles y Tomás de Aquino, como si el primero hubiese intentado nunca llegar a una síntesis de sus ideas con las de Platón y el segundo con las de los representantes de la religión judaica y las del mahometismo, a la manera de la que Kroner atribuye a Hegel con las suyas. La simple formulación del problema muestra muy claramente cuáles son los propósitos de Kroner: según él, la razón a que responde la influencia alcanzada por la imagen hegeliana del universo reside en que

"tiene en cuenta de un modo genial los eternos motivos fundamentales del pensamiento, al ordenar la plenitud de la realidad en una gradación en la que cada cosa ocupa el lugar que le corresponde. Esta arquitectónica le permite, al mismo tiempo, armonizar lo contrapuesto, llegar a una transacción entre los hechos contradictorios".[12] Repárese en que lo que hace Hegel, según esta concepción, es levantar una arquitectónica en la que la superación dialéctica de las contradicciones (en un determinado sistema, en una determinada dirección) se convierte en una transacción o componenda entre hechos contradictorios, como si jamás se le hubiese pasado por las mientes, digamos, llegar a una avenencia entre Bacon y Descartes.

Pero esto no es más que el fundamento metodológico. Más importante es el contenido concreto. Y éste lo expresa programáticamente Kroner en su discurso de inauguración del primer congreso hegeliano. Después de hablar de los adversarios de Hegel, del criticismo y de la fenomenología, de la "teología dialéctica" (Kierkegaard), de Heidegger, etc., dice: "...Se hallan *en desacuerdo* entre sí simplemente porque no comprenden la necesidad de complementarse mutuamente, porque no se compenetran y se armonizan los unos con los otros. Y sólo se mantienen *unidos* como adversarios de Hegel porque, llevados de su unilateralidad, no sólo se excluyen los unos a los otros, sino que con ello excluyen también la totalidad, de la que no son más que aspectos parciales."[13]

Y Glockner, en el mismo congreso desarrolla este programa con mucha claridad, llevándolo todavía más adelante en algunos aspectos —en el terreno irracionalista—: "Todo el mundo quiere salir del racionalismo, que imperó de un modo general en el último tercio del siglo y que podría reducirse a la fórmula de 'una nueva Ilustración'. Y, sin embargo, no es tan fácil abrazar sencillamente el partido del 'nuevo romanticismo', que aquel racionalismo ha provocado como antítesis. Se trata, en este punto, de 'mediar'... Hegel llevó a cabo aquella 'mediación' que actualmente interesa en Alemania. Las diversas corrientes pueden hacer las paces y marchar juntas, en nombre de Hegel."[14]

En estas manifestaciones se destaca claramente el contenido social del hegelianismo. En primer lugar, Kroner ve en las diversas corrientes del pensamiento de la época (incluido el fascismo) simplemente aspectos unilaterales que no han comprendido la necesidad de complementarse mutuamente y que por eso y solamente por eso luchan las unas contra las otras. Lo que quiere decir que esta lucha no tiene un auténtico carácter objetivo y —esto sobre todo— que no navegan en las aguas de la reacción. Bastará, pues, con que se encuentre un proyecto aceptable de transacción, de

[12] *Logos,* número especial sobre Hegel, 1931, p. 9.
[13] Actas del primer Congreso hegeliano, Tubinga, 1931, p. 25.
[14] *Ibid.,* p. 78.

avenencia, para poder lograr la paz perpetua en el campo de la filosofía (y en el de la vida social). Y Glockner, por su parte, complementa este contenido declarando legítima la lucha contra la "nueva Ilustración" (es decir, contra los vestigios del racionalismo). Pero, para ello, no hay que ir tan lejos como el irracionalismo radical o militante. De la síntesis a que se aspira queda excluida, naturalmente, la concepción del mundo de la clase obrera, el marxismo, contra la cual va dirigida, en realidad, aunque no siempre se diga paladinamente.

Esta *síntesis filosófica* bajo el signo de Hegel tiene como finalidad, en efecto, la coalición de todas las corrientes burguesas contra el proletariado. La limitación pequeñoburguesa de horizontes de los hegelianos, que tenía por aquel entonces no pocos equivalentes políticos, consiste sobre todo en que, en un período como aquél de creciente agudización de la lucha de clases entre proletariado y burguesía, no querían darse cuenta de que una defensa eficaz por parte de la burguesía llevaba consigo, necesariamente, violentas luchas de tendencias y, a la postre, la victoria del ala archirreaccionaria del capital monopolista. El neohegelianismo desempeña aquí, llevado en apariencia de un sentido práctico, pero comportándose en realidad de un modo completamente utópico, el papel de una adecuada organización para encubrir todas las tendencias reaccionarias del pensamiento de la época (entre ellas también, por tanto, las filosóficas).

Por tanto, el neohegelianismo, al tratar de fraguar, como vemos, una síntesis de las corrientes filosóficas, se propone como misión encarrilar por cauces "normales" y "ordenados" la crisis de concepción del mundo del imperialismo de posguerra. Lo que acusa una diferencia sustancial con respecto al período de anteguerra. Con su intento de encontrar una solución transaccional reaccionaria, reconoce la existencia de aquella crisis, motivo éste que no podía aflorar ontológicamente en la filosofía anterior a la guerra. Como una "teoría de la crisis" concibe, en efecto, Siegfried Marck el neohegelianismo, por oposición al kantismo ortodoxo. Por eso dice, refiriéndose a Rickert: "Éste afirma, por tanto, la época 'burguesa' del mundo, considera sus soluciones como capaces de resistir y no ve en ella una época amenazada por la bancarrota... Pero, ¿acaso Hegel y Kierkegaard, estos dos formidables antípodas del siglo XIX, los *dialécticos ideales y reales*... [entre los que, junto a Hegel y Kierkegaard se cita también a Marx, *G. L.*], no son los mensajeros anunciadores de una época del mundo *poskantiana, posburguesa* y también *poscristiana?*" [15] Y también Kroner afirma: "El kantismo moderno ha entrado en una crisis." [16]

[15] S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart,* Tubinga, 1929-31, t. I, p. 33.
[16] R. Kroner, *Von Kant zu Hegel,* Tubinga, 1921-24, t. I, p. 25.

Todo ello lleva consigo, manifiestamente, un determinado deslinde de campos con respecto al neokantismo. Sin embargo, esta repulsa no es, con mucho, tan radical como la que hemos visto en Glockner con respecto a la "nueva Ilustración", es decir, a todas las corrientes izquierdistas. No en vano casi todos los neohegelianos que dan la pauta (Kroner, Glockner, Siegfried Marck y otros) han salido de las filas del neokantismo, principalmente de la escuela de Baden, es decir, de aquella escuela en que la filosofía neokantiana llegó más allá, desde el primer momento, en la tendencia de abrir los brazos al irracionalismo. No podemos pasar por alto, a este propósito, el hecho de que Rickert publicó en 1920 un libro contra la filosofía de la vida. Pero esta crítica —por lo demás, muy respetuosa— contra el irracionalismo de la filosofía de la vida no debe hacernos olvidar que fue precisamente Rickert (a la par con Windelband) quien fundamentó filosóficamente el irracionalismo de un vasto campo de conocimiento, el de las ciencias históricas. Cierto es que, en esta fundamentación gnoseológica, no se pronuncia para nada la palabra irracionalismo, pero ello importa muy poco. Lo importante es que esta teoría de la historia entraña, sustancialmente, una tendencia irracional. Es verdad que Rickert mostraba ya en 1920 reparos contra las consecuencias a que podría llevar un irracionalismo extremo. Y ello precisamente muestra —por otra parte— su afinidad con los neohegelianos: también éstos respetan el irracionalismo y sólo tratan de evitar las consecuencias extremas a que conduce. Las dos maneras de "combatir" al irracionalismo revelan la misma debilidad, la misma indefensión espiritual de aquella parte de la intelectualidad alemana que se hallaba totalmente bajo estas influencias y fascinada por ellas desde todos los puntos de vista, aunque querría, a pesar de todo, rehuir su consecuencia más extrema (el fascismo hitleriano), que se empeñaba en querer encauzar por "derroteros ordenados" el desarrollo en crisis del período de posguerra, pero sin tratar de rechazar, ni siquiera de suavizar de algún modo, las tendencias reaccionarias. Que ello era imposible políticamente vino a demostrarlo con bastante claridad el final del período de Weimar. Y este mismo carácter miserable se refleja en la esencia y en las vicisitudes del neohegelianismo.

Aunque los neohegelianos procuran deslindar campos con respecto al neokantismo, acentúan al mismo tiempo y más resueltamente aún su continuidad con Kant y el neokantismo. Glockner llega incluso a decir: "Podrá parecer paradógico, pero el problema *Hegel* es hoy, en Alemania, ante todo, un problema *Kant.*" [17] Y el voluminoso libro de Kroner, cuya importancia para el neohegelianismo es fundamental (*Von Kant zu Hegel,* 1921-24) no representa, en este respecto, mucho más que la eje-

[17] Actas del primer Congreso hegeliano, ed. cit., p. 79.

cución concreta del programa trazado en su día por Ebbinghaus: el intento de demostrar que la filosofía hegeliana brotó por la fuerza de la necesidad interior de la filosofía kantiana, sin romper con el fundamento de ésta.

En este libro, dice Kroner: "El idealismo alemán, desde Kant hasta Hegel, debe considerarse en su trayectoria como un todo: como una línea que, de acuerdo a una ley inherente a ella, pero que sólo en ella se manifiesta, se desarrolla en una grandiosa curva ascendente...; hay que exponer cómo de la crítica kantiana de la razón surge la filosofía hegeliana del espíritu." [18] Y añade que "los grandes sucesores de Kant se han remontado sobre él *porque* supieron comprenderle".[19]

Como se ve, para Kroner, lo mismo que para Ebbinghaus, la unidad de la filosofía clásica alemana (Fichte, Schelling, Hegel) no es otra cosa que el desenvolvimiento de lo que ya implícitamente se contenía en la concepción de Kant. Y Kroner desarrolla consecuentemente este esquema. Presenta, por ejemplo, el sistema hegeliano como si brotara en línea recta de la filosofía de Schelling, y aunque no puede silenciar la ruptura abierta entre Hegel y Schelling en la *Fenomenología del espíritu,* presenta los avances de Hegel, tergiversándolos, como un retorno a Kant y a Fichte. He aquí lo que dice Kroner acerca de la *Fenomenología del espíritu:* "Hegel renueva el subjetivismo kantiano-fichteano, elevándolo al plano del idealismo absoluto, alcanzado por Schelling... La *Fenomenología* opone nuevamente al sistema schellingiano de la identidad la idea de la crítica kantiana de la razón y de la teoría fichteana de la ciencia: la idea de la 'teoría del conocimiento'." [20]

Esta afirmación no responde en modo alguno a los hechos históricos. En Hegel no se contiene absolutamente ninguna teoría del conocimiento, en sentido kantiano. Hegel rechaza por principio la investigación de la capacidad de conocer *anterior* al conocimiento; para aprender a nadar —dice—, lo primero que hay que hacer es echarse al agua, lo que equivale a sostener que la exactitud o la falsedad del conocimiento, el grado de la capacidad de conocer, etc., sólo pueden demostrarse *en el* proceso concreto del conocimiento. Y, en segundo lugar, la *Fenomenología del espíritu* no presenta ni rastro de un retorno al subjetivismo kantiano-fichteano. Para Kant y para Fichte, este subjetivismo era el fundamento de toda su filosofía, mientras que la función de la *Fenomenología,* dentro del sistema hegeliano de entonces, consistía en llevar al sujeto, por medio de la exposición de su desarrollo, hasta la fase a partir de la cual pudiera trazarse adecuadamente y comprenderse la filosofía objetiva (la lógica y la filosofía de la naturaleza y del espíritu). Y, a tono con esta función

[18] R. Kroner, *Von Kant zu Hegel,* ed. cit., t. I, p. 21.
[19] *Ibid.,* p. 27.
[20] *Ibid.,* t. II, p. 365.

metodológica que la *Fenomenología* se propone, ésta no contiene el análisis de la estructura, de las dotes, etc., del sujeto, como la teoría del conocimiento de Kant y de Fichte, sino la *historia* del sujeto en el curso de la trayectoria objetiva de desarrollo de la humanidad; la "mezcla" de consideraciones históricas, psicológicas y gnoseológicas que Haym y otros reprochan a la *Fenomenología,* no es ningún defecto, sino la ejecución metodológicamente consecuente de un propósito radicalmente distinto del de Kant y Fichte y que Kroner, llevado de su prevención neokantiana, es incapaz siquiera de ver, cuanto menos de comprender.

Así pues, el fundamento gnoseológico del neohegelianismo es, sustancialmente, un fundamento kantiano. Claro está que esta afirmación no agota ni los designios filosóficos ni las aspiraciones históricas de los neohegelianos. En el campo de la historia, el neohegelianismo desarrolla la línea de Meinecke. Rosenzweig, que la abraza de un modo manifiesto, retrotrae a Hegel el fundamento ideológico del nacional-liberalismo alemán, es decir, del entronque con Bismarck del liberalismo alemán de una época anterior. En Hegel encontraron los nacional-liberales, según este autor, "la fundamentación filosófica del rudo carácter de poder del Estado, dirigido hacia el exterior". Es cierto —así se ve obligado a reconocerlo el propio Rosenzweig— que los nacional-liberales no eran hegelianos en el sentido estricto de la palabra; pero "creían poder extraer el 'contenido' del sistema sin necesidad de atenerse a lo 'formal' del método. Y tenían el derecho histórico de hacerlo así".[21]

Con esta glorificación del sistema hegeliano, es decir, de su contenido reaccionario, y esta repulsa radical del método dialéctico, cree Rosenzweig haber establecido la continuidad ideológica en el desarrollo de la burguesía alemana del siglo XIX; Hegel aparece aquí, lo mismo que en Meinecke, como el antepasado de la burguesía reaccionaria del presente, como el precursor y el auxiliar de Bismarck. Entre los neohegelianos, es Glockner quien con mayor energía asume esta tendencia. Para poner de relieve esta continuidad también en el campo de la filosofía, escribe trabajos monográficos sobre Vischer y Erdmann. Glockner sabe perfectamente que Vischer, por ejemplo, se había apartado expresamente de Hegel. Pero es esto precisamente lo que hace de él una figura tan valiosa a los ojos de "hegelianos" como Glockner, ya que ven en él un aliado en la lucha por la liquidación del método dialéctico. Según Glockner, cabalmente al repudiar la dialéctica, conserva Vischer lo que hay realmente de permanente en Hegel.

Esta tendencia histórica representa, en realidad, una vuelta a Dilthey. El "descubrimiento" diltheyano del joven Hegel como "filósofo de la vida" se convierte, entre los neohegelianos, en la concepción y presenta-

[21] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat,* Munich-Berlín, 1920, t. II, pp. 198 *s.*

ción del joven Hegel como el Hegel "auténtico". La trayectoria posterior de Hegel y su desarrollo del método dialéctico son concebidos y expuestos como un anquilosamento gradual, como un proceso más o menos anquilosador de logización, etc., de las grandes conquistas de su juventud.

En punto a este problema, existen, naturalmente, grandes diferencias de matiz entre los neohegelianos. Kroner, por ejemplo, se limita en general a exponer el Hegel históricamente importante de la época posterior, mientras que Marcuse, Hugo Fischer, Glockner y otros hacen hincapié en la deserción de Hegel de la "filosofía de la vida" de sus años mozos, aun cuando la presenten desde distintos puntos de vista. Todos ellos coinciden, sin embargo, en lo fundamental, al sostener que lo que su doctrina contiene de actual y de vital fue creado por él en su juventud, al paso que el Hegel maduro sólo tiene importancia esencial en cuanto que se mantiene fiel a estas tendencias.

También en este punto procede el neohegelianismo completamente a espaldas de la historia. No sólo porque hace caso omiso de la unidad esencial entre el Hegel joven y el maduro, que es el método dialéctico, sino además porque pasa por alto los verdaderos cambios históricos producidos en la vida y en el pensamiento del filósofo: la simpatía hacia la Revolución francesa y la crisis de Francfort, las esperanzas puestas por él en Napoleón y la filosofía de la historia del período de Jena, en consonancia con ellas, y, finalmente, el cambio —resignado— de rumbo cuando se hizo definitiva la derrota de Napoleón, el desenvolvimiento final de su sistema. Sólo cuando se penetra en esta trayectoria real es posible contestar certeramente a la primera pregunta y se ve que Hegel pudo mantener en pie su *Lógica*, con constantes rectificaciones para mejorarla, pero sin necesidad de reconstruirla decisivamente, a través de todos estos cambios. Pero, para los neohegelianos, como hemos visto, en Hegel no existe para nada la dialéctica.

Desde este punto de vista, se manifiesta Glockner en contra de la concepción general acerca de la disolución del hegelianismo. Según él, ésta recae solamente sobre "el *viejo* Hegel, sobre el sistemático categórico, sobre el jefe de la escuela berlinesa, sobre el filósofo conservador del Estado".[22] Frente a él había descubierto Dilthey al joven Hegel, al filósofo que había sabido desentrañar "la plenitud dinámica de la vida", "acuciado por la cual había podido el juvenil pensador resolver los eternos problemas de lo irracional". A esta doctrina no afectaba para nada la disolución del hegelianismo. "Era el *viejo* Hegel el que entonces vivía. Y fue *solamente*, por tanto, el viejo Hegel el que entonces murió." Por donde la tarea del presente consiste en " 'superar' al viejo Hegel en el

[22] H. Glockner, *F. Th. Vischer und das 19. Jahrhundert*, Berlín, 1931, pp. 155 *ss.*

sentido del Hegel de la juventud". Y, partiendo de esta concepción histórica, llega Marcuse, procedente de Heidegger, a la siguiente conclusión: "En sus raíces más profundas, Dilthey vuelve a tomar la 'filosofía de la vida' allí donde Hegel la había abandonado." [23]

En el plano de la historia de la filosofía, esta concepción entraña una nueva aproximación de Hegel al romanticismo. Así como en la línea neokantiana se borraban las diferencias entre el idealismo objetivo de Hegel y el idealismo subjetivo de Kant y Fichte, aquí se esfuman todos los tajantes antagonismos que separaban a Hegel de Schelling, y sobre todo de Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Novalis, Savigny y Adam Müller. Ésta es la línea que encontramos en Metzger, en Troeltsch, en Hugo Fischer y en otros. Y también en este punto es Glockner el más radical de todos, ya que —acomodándose en todo al sentido de Dilthey— se empeña en presentar como estrechamente unidos a dos pensadores como Hegel y Schleiermacher, que en realidad estuvieron separados a lo largo de toda su vida por una apasionada hostilidad. Llega a declarar que "no puede escribirse la historia del hegelianismo sin tener en cuenta la historia del schleiermachismo".[24]

Y el propio Kroner se mantiene, como hemos visto, en la línea kantiana. Pero como, simultáneamente con su obra monográfica fundamental, viera la luz de la historia del idealismo alemán de Nicolai Hartmann, en la que se destaca con enérgicos trazos la afinidad de Hegel con el romanticismo, Kroner reconoce esta obra como un complemento excelente de la suya propia.

Esta falsificación histórica del nacimiento y el alcance de la filosofía hegeliana, de sus premisas y de su desarrollo persigue dos finalidades: la primera, extirpar radicalmente la dialéctica del método hegeliano "certeramente interpretado" y "renovado a tono con la época"; la segunda, convertir el irracionalismo de la filosofía de la vida en fundamento constitutivo de la nueva síntesis de toda la filosofía reaccionaria alemana, que el neohegelianismo aspira a fraguar.

En la introducción a los estudios sobre Hegel de Kroner se contiene la siguiente declaración programática: "Se trata de reparar los daños causados por el tópico del 'panlogismo' acuñado por J. E. Erdmann, lo que sólo podrá lograrse destacando tajantemente el carácter *irracionalista* de la dialéctica, en vez de su carácter racionalista..." [25] Se aspira, pues, a corregir a Erdmann, no mediante una interpretación dialéctica del término de "panlogismo", término que de por sí induce también a error,

[23] H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Francfort d. M., 1932, p. 278.

[24] H. Glockner, "Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus", en *Logos*, año XIII, núm. 3, pp. 355 *s*.

[25] R. Kroner, *Von Kant zu Hegel*, ed. cit., t. II, pp. VII *s*.

sino yendo a refugiarse a la corriente imperante de la reacción filosófica imperialista: al irracionalismo. Y el programa así esbozado se lleva a cabo concienzudamente a lo largo del análisis de la filosofía hegeliana. "*Hegel* —dice Kroner— *es sin duda el más grande irracionalista* que conoce la historia de la filosofía. Ningún pensador antes de él había llegado a iluminar el concepto como él lo ha hecho... Hegel es irracionalista, porque hace valer lo irracional en el pensamiento y porque irracionaliza el pensamiento mismo... Es irracionalista, porque es *dialéctico,* porque la dialéctica es *el irracionalismo convertido en método, el irracionalismo racionalizado,* porque el pensamiento dialéctico es un pensamiento racional-irracional." [26] Y un poco más adelante, prosiguiendo esta misma línea de razonamiento: "El pensamiento es en sí mismo, en cuanto dialéctico, en cuanto especulativo, irracional, es decir supraintelectivo, porque es *vivo:* es la vida que se piensa a sí misma." [27] Y, ateniéndose en un todo al sentido de la filosofía imperialista de la vida al modo diltheyano, dice acerca de la *Fenomenología del espíritu:* "El problema del conocer, en él, se ahonda y amplía hasta convertirse en el problema del *vivir.*" [28]

No puede expresarse con mayor claridad el viraje hacia la filosofía irracionalista de la vida. En estas manifestaciones, Kroner sólo se distingue de Dilthey en que éste rechaza la dialéctica, basándose en la crítica de Trendelenburg, operando el tránsito del neokantismo a la filosofía de la vida mediante el rodeo de ensanchar el problema kantiano de la teoría del conocimiento, mientras que Kroner, por su parte, se limita a envolver en el nombre de dialéctica el irracionalismo elevado a método. (De nuevo nos encontramos aquí con que los viejos representantes de una tendencia reaccionaria son, por regla general, más consecuentes y honrados que los que vienen después.)

No hace falta gastar muchas palabras en demostrar que estas posiciones del neohegelianismo no tienen nada que ver con Hegel. Este filósofo combatió y repudió siempre con la mayor energía a los precursores de la filosofía de la vida que se manifestaban ya en su tiempo (y, al decir esto, nos referimos, pues no había otros entonces, a los representantes del "saber inmediato", es decir, de la intuición, como F. H. Jacobi). Y para quienes le hubiesen hablado de "ahondar" el problema del conocer, convirtiéndolo en el problema del vivir, no habría tenido sino una sonrisa despreciativa, pues no en vano lo fundamental de su teoría del conocimiento, en la misma *Fenomenología del espíritu,* es decir, ya en su juventud, es que todo sentimiento inmediato, toda vivencia, es algo *tan* abstracto como las categorías del entendimiento, las determinaciones de la reflexión: la misión de la razón, de la dialéctica llevada a su perfección,

[26] *Ibid.,* pp. 271 *s.* [27] *Ibid.,* p. 282. [28] *Ibid.,* p. 364.

consiste cabalmente en remontarse sobre *ambos,* descubriendo las determinaciones concretas reales.

Claro está que Hegel no alcanzó a conocer el irracionalismo como problema central de la filosofía. Y cuando alguna vez emplea este término es en su sentido matemático exacto; pero, cuando generaliza el análisis de los problemas que aquí se plantean para el conocimiento, da claramente a entender que en aquellos hechos objetivos y subjetivos que el irracionalismo moderno suele poner a contribución para sus fines, convirtiéndolos en estructuras fundamentales del ser, en "fenómenos primigenios", en "eternas" fronteras del pensar, sólo ve él, sencillamente, problemas, tareas que se le plantean al pensamiento racional, al pensamiento dialéctico. De aquí que Hegel vea en lo "irracional" de la matemática y la geometría "un comienzo y una huella de *racionalidad*",[29] es decir, un problema planteado al pensamiento dialéctico, cuya "irracionalidad" (Hegel consigna que en la terminología usual se produce una inversión) se supera, por supuesto, dialécticamente. Nada está, por tanto, más lejos del pensamiento de Hegel que la glorificación neohegeliana de lo irracional. El punto de vista mantenido por Kroner es, por tanto, insostenible como interpretación de Hegel, se halla al margen de la ciencia y constituye una verdadera tergiversación de las posiciones científicas de la filosofía hegeliana. Es, en cambio, muy característico de la tendencia fundamental del neohegelianismo: la capitulación ante la corriente irracionalista central del período imperialista, ante la preparación ideológica del fascismo. Lo único que hay de original en el razonamiento de Kroner es que éste ya no presenta, al igual que Dilthey, el irracionalismo como un movimiento de reacción contra la dialéctica, sino que identifica pura y simplemente la dialéctica con el irracionalismo.

Lo cual es, sin duda alguna, un síntoma del ahondamiento de la crisis. Con frecuencia hemos podido observar cómo el irracionalismo surge como una respuesta aparente a un problema real planteado por la vida, cómo transforma ciertos elementos del problema real convirtiéndolos en la totalidad de una respuesta falsa, reaccionaria. Pero este proceso se opera en la generalidad de los casos, filosóficamente, como una repulsa de la dialéctica, ya que ello permite soslayar reaccionariamente con mayor eficacia el auténtico movimiento de avance que va implícito en el problema real (en la realidad). Hasta que, en los años de crisis cercanos al 1848, surge en Kierkegaard una seudodialéctica irracionalistamente dirigida contra el método dialéctico. Kroner sale del paso, naturalmente, sin tomarse tanto trabajo como Kierkegaard: se contenta con bautizar con el nombre de dialéctica su propio irracionalismo, el irracionalismo medio de la filosofía de la vida. Los contenidos de Kroner no van nunca

[29] Hegel, *Enzyklopädie,* § 231.

más allá de sus predecesores, los filósofos de la vida; lo único nuevo en él —y en ello se halla el síntoma de la crisis— es la etiqueta de la dialéctica.

Esta decidida profesión de fe irracionalista de Kroner es interesante, porque, por lo demás, este pensador pertenece, en este respecto, al ala moderada del neohegelianismo. Esta tendencia aparece sostenida de un modo bastante más radical por Glockner, quien no se muestra totalmente satisfecho con la exposición de Kroner. Considera que no va, en este punto, bastante lejos. "Kroner —dice Glockner— no desconoce el 'irracionalismo' de Hegel, sino que, por el contrario, lo destaca con toda fuerza. Pero lo expone, por decirlo así, solamente de un modo implícito: como elemento del método dialéctico." [30] Frente a esto, Glockner establece el siguiente programa: "Yo querría llevar a la conciencia los momentos irracionales de todo pensamiento concreto de un modo más diferenciado de lo que lo hace el propio Hegel. Querría poner de manifiesto que estos momentos pueden articularse en un método filosófico-científico sin necesidad de la dialéctica." [31]

A tono con esto, pretende Glockner superar el supuesto "panlogismo" de Hegel por un "pantragismo", expresión tomada de la literatura de Hebbel. El contenido esencial de este concepto hubo de revelarse ya, y precisamente entre los neohegelianos, durante la revolución del cuarenta y ocho. (Wilhelm Jordan y Ruge en Francfort y Vischer en sus recuerdos de los días de Stuttgart.) Se trata, en esencia, de sostener, de una parte, que en toda "tragedia" de la historia no debe verse un decreto "eterno" del destino (por ejemplo, que la caída de la Polonia feudal debe considerarse como algo definitivo y que no puede ser corregido ya por el nacimiento de una revolución democrático-campesina en este país) y, de otra parte, que en toda controversia histórica la reacción tiene, objetivamente, los mismos títulos de legitimidad que el progreso. Se trata, por tanto, del comienzo de la liquidación del concepto hegeliano del progreso histórico.

Este concepto del progreso no era, en realidad, ni mucho menos, un simple "panlogismo" optimista. Por el contrario. Aunque Hegel profesara, ciertamente, la idea del progreso en el desarrollo de la humanidad, no por ello dejaba de ver claramente que este camino estaba formado por una cadena ininterrumpida de tragedias de los individuos y de los pueblos. Hegel no niega, por tanto, en modo alguno, el fenómeno de lo trágico, sino que lo sitúa en el lugar que le corresponde, dentro de la concepción general de la historia. (En mi libro *Goethe und seine Zeit*, ed. Aufbau, Berlín, 1955, he tratado de demostrar que este punto de

[30] H. Glockner, *Hegel,* t. I, Stuttgart, 1929, pp. XI *s.*
[31] *Ibíd.*, p. XXI.

vista guarda la más íntima relación con el pensamiento central del *Fausto* y que, ante este problema, Hegel y Goethe se movían, esencialmente, en la misma dirección.)

Y lo que, por el contrario, advertimos en los hegelianos o exhegelianos más arriba citados es la aproximación al irracionalismo antihistórico de Schopenhauer, en el que la sombra de la tragedia "cósmica" hace aparecer como algo "perverso" toda idea histórica o social de progreso. Por eso, cuando Glockner restaura este pensamiento schopenhaueriano, hace algo más que desarrollar filosóficamente su línea histórica, ya conocida de nosotros. Lo que hace, en realidad, es plegar el neohegelianismo a aquellas tendencias de la filosofía de la vida que encontraron su expresión, primeramente, en el *amor fati* de Nietzsche y más tarde en la "tragedia de la cultura" de Simmel, para convertirse después, a través de Spengler, en el nihilismo existencialista de Heidegger, que es también un "pantragismo" a su manera. Y la tendencia que en esto se manifiesta está clara para todo el que conozca la filosofía alemana del imperialismo de posguerra: es la aproximación del neohegelianismo a la concepción nihilista del mundo que ya conocemos de Heidegger o de Jaspers.

Paralelamente con el hecho de que el irracionalismo, disfrazado de dialéctica, se sitúa en el centro mismo de la metodología de los neohegelianos, se trata de alejar cuidadosamente de esta filosofía supuestamente renovada de Hegel todo lo que sea dialéctica. Algunos neohegelianos llevan a cabo esta labor, retorciendo la dialéctica hegeliana hasta retrotraerla dentro de lo posible a la teoría kantiana de las antinomias. Así lo hace, sobre todo, Kroner, quien afirma, ateniéndose por entero al sentido de la filosofía de Kant: "La filosofía no puede trascender de sí misma y *acaba* en la contradicción." [32] Y esta tendencia antidialéctica se acusa más resueltamente todavía en otros neohegelianos. Así, Siegfried Marck formula en los siguientes términos su punto de vista acerca de la dialéctica "crítica": "El criticismo afirma lo dialéctico y niega la dialéctica." [33] Consecuente con lo cual acepta "en el término hegeliano de *Aufhebung* solamente la 'conservación y elevación', rechazando en cambio, el momento del *tollere,* que entraña la 'negación de la negación'."

Digamos de pasada, para poner de relieve, a la luz de un ejemplo bien elocuente, la ignorancia de la filosofía de Hegel por parte de los neohegelianos, que en la determinación hegeliana de la *Aufhebung,* el *tollere,* no se identifica, en modo alguno, con la "negación de la negación"; la negación es, en Hegel, el momento —decisivo— de toda *Aufhebung,* de toda superación, pues sin ella toda *Aufhebung* care-

[32] R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes,* Tubinga, 1928, p. 221.
[33] S. Marck, *op. cit.,* t. II, p. 93.

cería de sentido, mientras que la negación de la negación expresa la fase específica, final, de la cadena dialéctica tripartita. Esta confusión es muy característica, si se tiene en cuenta que Marck rechaza aquí, precisamente, las determinaciones histórico-reales más profundas de la dialéctica. Al confundir la simple negación con la negación de la negación, niega por partida doble todo lo que hay de progresivo y hasta de revolucionario en el método dialéctico: de una parte, el *tollere* lleva consigo el reflejo discursivo de los cambios —muchas veces violentos— de la historia (a Marck no le interesa para nada la dialéctica en la naturaleza); y, de otra parte, la negación de la negación, cuando se la pone de pie materialistamente, apunta también a los cambios revolucionarios —frecuentemente violentos, también en este caso— de la estructura social, a la trayectoria antagonista del progreso, tal como Engels lo analiza, polemizando contra Dühring, a la luz de la sociología rousseauniana.[34]

El desconocimiento de Hegel por parte de su "renovador" Marck es también un claro indicio de que sus tiros no son dirigidos tanto contra Hegel como contra Marx: se trata, en realidad, de "refutar" las conclusiones revolucionarias del marxismo bajo una forma neohegeliana, seudodialéctica, como en su día había tratado de "refutarlas" Bernstein desde el punto de vista neokantiano, abiertamente antidialéctico. La tendencia social sigue siendo la misma —también Siegfried Marck es socialdemócrata—, pero la forma filosófica ha cambiado, al agudizarse la crisis, ante la existencia de la Unión Soviética y los partidos comunistas en el mundo entero, incluida Alemania. Y se comprende perfectamente que una corriente filosófica cuyo propósito programático no era otro que el de encontrar una fórmula conciliatoria con la reacción de su tiempo, tuviera que llegar a una solución así. Pero también aquí se pone de relieve —como en los demás puntos destacados por nosotros— que sus pretendidos renovadores tratan a Hegel como a "perro muerto", ni más ni menos que en su día lo habían hecho sus detractores. Y Marck procede de un modo consecuente con sus posiciones al declararse en contra del "tumulto bacanal" de los conceptos dialécticos en la *Fenomenología del espíritu;* he aquí sus palabras: "En esta culminación, la dialéctica reacciona contra sí misma y se trueca, realmente, en todo lo contrario, en el absurdo."

Con Glockner, esta tendencia conduce ya al irracionalismo resuelto. Glockner defiende a Hegel contra el reproche del "panlogismo", pero encuentra que este reproche es legítimo y comprensible, ante la teoría hegeliana de la contradicción: "Para mí, la teoría de la contradicción no figura entre los elementos de la filosofía hegeliana dotados de porvenir."[35] Hay que reconocer su existencia histórica, pero Hegel, añade

[34] Engels, *Anti-Dühring,* trad. esp., ed. cit., pp. 131 *ss.*
[35] H. Glockner, *Hegel,* ed. cit., p. XII.

Glockner, no debiera haber acogido este concepto como pensador sistemático... La contradicción es un fenómeno lógico central; debe ocupar en el sistema el lugar que le corresponde, pero no determina el método.

También aquí se destaca el carácter tajantemente antidialéctico del neohegelianismo en todos los problemas esenciales. Con una reverencia general e intrascendente ante la dialéctica, a la que se interna en el "parque natural alambrado" de la lógica (una lógica, como es natural, puramente subjetiva, neokantiana), alejándola cuidadosamente de toda realidad social (de modo parecido a como el neokantiano socialdemócrata Max Adler había "depurado" el principio de la contradicción de su contenido revolucionario), se le niega todo derecho a ser aplicada a la realidad. De aquí que Glockner trate de resumir así los lados positivos y negativos de la filosofía hegeliana: "Hegel intentó pensar concretamente, filosofar objetivamente, existir como filósofo sustancialmente [aquí se trata de kierkegaardizar a Hegel, e incluso de presentar como lo auténticamente hegeliano lo que se echa y necesariamente debía echarse de menos en la dialéctica de Hegel, vista a través de Kierkegaard y desde el punto de vista de su existencialismo; una vez más se trata de 'salvar' a Hegel deslizando de contrabando en él, inadmisiblemente, contenidos que le son sustancialmente ajenos, *G. L.*], dejar que la cosa imperase por sí misma, situarse del lado de acá del realismo y el idealismo [es decir, abrazar la 'tercera vía' imperialista de la filosofía y convertirse, por tanto, *de facto,* en un idealista subjetivo de tipo machista, *G. L.*]; y todo esto es también lo que nosotros queremos hoy." [36] Lo que ocurre es que Hegel resolvió este problema de un modo dialéctico, es decir, según Glockner, de un modo metodológicamente falso.

Vemos, pues, que los neohegelianos "anulan" la dialéctica de Hegel, con muchas carantoñas, pero no menos resueltamente que en su tiempo, bajo una forma abiertamente polémica, lo habían hecho Haym o Trendelenburg. Y el único filósofo moderno que adopta ante la dialéctica una actitud positiva, Nicolai Hartmann, es para mistificarla completamente, convirtiéndola en un dón misteriosamente divino del genio: "La dialéctica no puede separarse arbitrariamente del acervo del pensamiento hegeliano... Sólo le es dada como un dón divino a unos cuantos individuos, los cuales crean con ella obras que los demás apenas pueden comprender, estructuras discursivas en las que éstos sólo a duras penas y mediante rodeos penetran con su reflexión. En esto, el dón del pensar dialéctico es perfectamente comparable al dón del artista, del genio. Abunda poco, como ocurre siempre con los dones del espíritu, y no es susceptible de ser aprendido..." [37]

También esta defensa hace de Hegel un "perro muerto". Todo el que

[36] *Ibid.*, p. XIV.

[37] N. Hartmann, *Hegel,* Berlín, 1929, pp. 17 *s.*

haya leído realmente la *Fenomenología del espíritu* y haya estudiado un poco la historia de su elaboración debe saber que esta cualidad que Hartmann atribuye a la dialéctica hegeliana como algo no susceptible de ser aprendido y su comparación con el genio del artista caracteriza precisamente la concepción schellingiana de la dialéctica, mientras que la metodología de la *Fenomenología del espíritu* se dirige con una gran fuerza polémica contra tal interpretación, proclamando cabalmente todo lo contrario: la asequibilidad de la esencia de la dialéctica a todos. Y hasta podría afirmarse sin violentar en lo más mínimo el pensamiento hegeliano que uno de los propósitos fundamentales de la *Fenomenología* era precisamente el exponer esta posibilidad de estudiar y aprender la dialéctica y que la obra fue escrita —entre otras cosas— para mostrar gradualmente a toda mente ordinaria el camino hacia el pensar dialéctico. Pero tampoco aquí importa tanto el grave extravío en que se incurre en la interpretación de Hegel —que no es más que un síntoma— como la capitulación que ello entraña ante la teoría aristocrática del conocimiento del irracionalismo. Y no cabe duda de que todas las interpretaciones en torno a Hegel de los pensadores de este período, por mucho que discrepen entre sí, coinciden en la misma tendencia, en la total indefensión de la intelectualidad alemana ante la fascización irracionalista de la filosofía.

Como vemos, el Hegel cuyo "renacimiento" se proclama en el período del imperialismo alemán no tiene nada que ver, ni histórica ni sistemáticamente, con las tendencias hegelianas progresivas. Por el contrario, se toma y se conserva cuidadosamente de su sistema todo lo que hay en él de conservador o reaccionario, procurando desarrollarlo amorosamente. Hemos podido ver, a la luz de muchas citas concretas, que lo que esta "renovación" de Hegel sacrifica es, sobre todo y en primer término, precisamente el método dialéctico. Y se comprende que sea así, pues la dialéctica hegeliana no es, en la filosofía moderna, un método como otro cualquiera. Es, por sus orígenes y por su esencia, la continuación —en un nivel más alto— de los esfuerzos espirituales llevados a cabo por los mejores pensadores, desde el Renacimiento, para fundamentar filosóficamente el carácter racional y progresivo del desarrollo de la humanidad. El nivel superior que Hegel alcanza, con este método, responde a la nueva situación histórica en que el filósofo hubo de captar aquel carácter racional y progresivo: a la situación histórico-social creada por la Revolución francesa. Lo que significa, en primer lugar, que Hegel capte la razón en su esencia contradictoria, es decir, en contraposición a la tradición general de la Ilustración, que conciba con frecuencia —no siempre, ni mucho menos— el entronque entre la razón y la vida de un modo demasiado rectilíneo y directo, en contradicción incluso con el camino objetivo del esclarecimiento de la razón en la vida.

Los sucesores de Hegel, al simplificar y vulgarizar esta unidad indiso-

luble de contradicción y razón, convirtiéndola en un "panlogismo", se desviaban ya del método dialéctico de Hegel; con el neohegelianismo, la polémica contra esta desviación se trueca, como hemos visto, en la equiparación de dialéctica e irracionalismo, es decir, en un falseamiento total del método hegeliano, haciendo desaparecer ahora totalmente la racionalidad, que los hegelianos anteriores se limitaban a vulgarizar. La reacción ideológica contra la Revolución francesa trae consigo una concepción de lo histórico de la que se extirpa la idea del progreso y que, en particular, declara como antihistórica toda transformación social. En cambio, el verdadero sentido del método hegeliano, brevemente expresado, consiste en demostrar —en unidad inseparable con el punto central de la contradictoriedad— que los caminos complejos y desiguales de la historia revelan precisamente el profundo carácter racional de ésta, que con frecuencia se oculta a quienes la contemplan en visión inmediata.

Esto explica por qué el materialismo dialéctico e histórico pudo tomar a Hegel como punto de partida. Sobre la base, claro está, de una crítica inexorable de su idealismo (con todas sus consecuencias intrínsecas y metodológicas), de su sistema reaccionario, etc. Pero la profundidad y universalidad de esta crítica, el carácter cualitativamente nuevo del marxismo con respecto a Hegel, la antítesis que el nuevo método dialéctico-materialista representa en comparación con la dialéctica idealista hegeliana, dejan en pie el hecho de que Marx enlazó críticamente su concepción a la de Hegel. No en vano el materialismo dialéctico e histórico es la concepción del mundo que expresa bajo su forma más alta el progreso y las leyes de la historia cognoscibles por la razón, la única concepción del mundo capaz de fundamentar filosóficamente lo progresivo y lo racional.



Que el neohegelianismo —sin confesarlo siempre abiertamente— no es, todo él, otra cosa que una ofensiva polémica contra la transformación marxista de la dialéctica hegeliana, se ha puesto claramente de manifiesto. Y asimismo hemos visto cómo la forma "científica" que esta polémica adopta es, cabalmente, la de una tergiversación de la filosofía de Hegel, eliminando de ella la dialéctica y las ideas de progreso y de razón. Por donde el neohegelianismo, aunque sea, muchas veces, en las intenciones subjetivas de sus representantes, una tentativa de resistencia contra la hegemonía de la filosofía irracionalista de la vida, viene a desembocar en la corriente general del asalto imperialista a la razón. El "renacimiento" de Hegel no significa, en este punto, otra cosa, que un intento de transacción de las capas reaccionarias moderadas de la burguesía alemana con la más extrema reacción.

Intento de transacción llamado, sin embargo, a fracasar. La victoria de los grupos reaccionarios de la burguesía imperialista alemana trajo también consigo, filosóficamente, la victoria de la "filosofía de la vida" irra-

cionalista más extrema, y además bajo la más subalterna de sus formas, la de la "concepción del mundo nacionalsocialista". Como es natural, también frente al fascismo abierto y descarado intentaron los neohegelianos mantener su política conciliadora. Esta aspiración descansaba sobre una base exterior concreta: la de que Hitler mantuviera en pie (aunque sólo fuese en gracia a la opinión extranjera) el funcionamiento de la Universidad; los neohegelianos, por su parte, eran suficientemente conocidos como reaccionarios para merecer que el nacionalsocialismo victorioso los tolerase. (Únicamente se vieron obligados a emigrar los neohegelianos "no arios", como Kroner.) El neohegelianismo siguió, pues, vegetando bajo el Poder nazista; incluso llegó a surgir en Gotinga una especial escuela neohegeliana de filósofos del derecho (Binder, Busse, Larenz y otros); y siguieron editándose colecciones de materiales, monografías, etc., orientadas en esta dirección.

Los neohegelianos hicieron diversos intentos para congraciarse con el hitlerismo imperante, tratando de presentar a Hegel como un ideólogo reaccionario digno de confianza. De entre el gran número de intentos de éstos, destacaremos solamente uno, a título de ejemplo. Herbert Franz recomienda a Hegel, diciendo que es, en Italia, el filósofo de Estado del fascismo, "mientras que en Alemania se ve expuesto, en la actualidad a una serie de ataques. Si se dedicase a Hegel el esfuerzo que este gran espíritu realmente merece, pronto se vería que en el concepto hegeliano del Estado se contienen ampliamente los criterios de la vitalidad, de la corporeidad del ciclo orgánico, de la nacionalidad plasmada en espíritu que son precisamente los que deben elevar el concepto pleno de vida del 'orden nacional por sobre el concepto medio y cotidiano de un mecanismo estatal esquemático".[38] Lo que equivale a ofrecer a Hitler un ramillete formado con todas las flores reaccionarias del sistema hegeliano, para mover al Führer a benevolencia hacia el hegelianismo.

Estos intentos resultaron, desde luego, fallidos. En una manifestación de carácter oficial, en la que se deslinda nítidamente la "concepción del mundo nacionalsocialista" de las tentativas de ciertas corrientes paralelas por adaptarse a ella, declara Rosenberg que el nacionalsocialismo sólo reconoce como precursores espirituales y autoridades "clásicas" a Wagner, Nietzsche, Lagarde y Chamberlain.[39] Y es bien sabido que tanto Lagarde como Chamberlain mostraron siempre su tajante repulsa por Hegel. El primero no lo reconocía siquiera como alemán —como no reconocía tampoco como tales, por lo demás, a la mayoría de los poetas y pensadores del período clásico—. "Nuestra literatura clásica del siglo pasado —escribía—... es alemana por las personas de algunos de sus

[38] H. Franz, *Von Herder bis Hegel,* Francfort, d. M., 1938, p. 149.
[39] Rosenberg, *Gestalten der Idee,* Munich 1936, pp. 11 *s.*

representantes, pero no en cuanto literatos: es, de una parte, cosmopolita y, de otra parte, tiende hacia los ideales griegos y romanos. El contenido de esta literatura ha sido escolastizado por Hegel, quien pasa por alto de un modo característico precisamente lo mejor de ella." [40] Y Chamberlain, por su parte, ve en Hegel "un Tomás de Aquino protestante",[41] lo que en su pluma "lo dice todo", ya que Chamberlain, como veremos cuando tratemos de él, ve en Roma el exponente del funesto "caos de los pueblos". Y, como tiene a Kant —interpretado a través del prisma de la filosofía de la vida y del mito de la teoría racial— por el fundador de su propia concepción racista del mundo, rechaza despectivamente la tesis de la unidad de la trayectoria filosófica desde Hegel hasta Kant: "Kant es el representante más eminente de la respuesta científica, y solamente escribas ignorantes o de mala fe pueden seguir tratando de engañar al público con la afirmación de que la filosofía de los Fichte y los Hegel forma una unidad orgánica con la de Kant, lo que hace imposible toda verdadera comprensión y toda profundización seria en nuestra concepción del mundo. . .".

Y tras ellos viene Rosenberg, en esta furiosa lucha contra Hegel.[42] Rosenberg no se recata para manifestar cuál es el motivo decisivo de la repulsa de Hegel por parte de la extrema reacción: su relación con el marxismo. Con ello se rechazan de un manotazo todos los intentos de avenencia de los socialdemócratas, desde Bernstein hasta Siegfried Marck, al igual que los de los neohegelianos de la posguerra: el "teórico" del nacionalsocialismo no se aviene a ninguna clase de transacciones, en este punto. Como veremos más adelante, Rosenberg rechaza categóricamente tanto el modo racional de ver la historia universal como la teoría hegeliana del Estado.

Como se ve, todos los esfuerzos de los neohegelianos por congraciarse con la reacción prefascista y fascista resultaron estériles. Esta reacción siguió consecuentemente su camino hacia la meta de la destrucción total de la razón, sin avenirse a componendas ni concesiones; su lema es: o todo o nada. Lo único que el neohegelianismo consiguió, al salir al encuentro del irracionalismo de la filosofía de la vida, fue desarmar espiritualmente a una parte de la intelectualidad, que tal vez sin este "apoyo ideológico" habría opuesto mayor resistencia a la fascización de la concepción del mundo.

La línea de la repulsa contra Hegel trazada aquí por Rosenberg fue aplicada luego concienzudamente por la filosofía oficial del fascismo alemán. Alfred Baeumler, nombrado profesor de Pedagogía política en la

[40] Lagarde, *Drei deutsche Schriften*, Leipzig, pp. 204 *s.*

[41] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, ed. popular, pp. 816 y 918.

[42] Rosenberg, *Der Mythus der 20. Jahrhunderts*, Munich, 1931, p. 525.

Universidad de Berlín inmediatamente después de la toma del Poder por Hitler, expone claramente este programa en su discurso inaugural de cátedra: "Trabajaremos de aquí en adelante en la crítica sistemática de la tradición idealista." [43] Utilizando —aunque bajo un signo inverso de valoración— los trabajos previos de Meinecke, Rosenzweig y Glockner, declara la guerra a Hegel, como el filósofo del despreciable nacional-liberalismo: "El nacional-liberalismo, cuyo fundamento ideológico encontramos en Hegel, era la forma más reciente de aquella síntesis de la Ilustración y el romanticismo que Nietzsche estaba llamado a destruir." [44] Y si Nietzsche, según Baeumler, combatió con razón el Estado de su tiempo, al hacerlo interpretaba "con certero instinto el Estado total hegeliano como el *Estado cultural*... Lo que Nietzsche combatía era el espíritu de Weimar, concretado en forma de Estado".[45] Y no cabe duda de que, en esta lucha contra el entronque de su Estado con la cultura, aun en el terreno de la simple posibilidad, todos los fascistas alemanes se sienten solidarios con Baeumler.

La filosofía oficial del hitlerismo lucha contra Hegel, en el terreno propiamente filosófico, como el remate de aquel gran movimiento europeo general que comienza con Descartes; también Hegel figura, según ella, entre la peligrosa mercancía occidental de importación que el nacionalsocialismo debe retirar de la circulación. En ninguna parte se expone esto con la claridad del libro de Franz Boehm "Con Descartes aparece, en vez del hombre occidentalmente vinculado, en su unidad y en sus raíces nacionales..., el *hombre europeo,* fruto de una irreal y ahistórica racionalidad." [46]

Y esta trayectoria culmina en Hegel: "*Hegel corona la conciencia histórico-filosófica del Occidente de un modo insuperado*... Es, en efecto, la imagen hegeliana de la historia la que da al *cartesianismo* su duradera justificación, después que la filosofía alemana había *luchado* desde hacía varios siglos contra el cartesianismo con sus mejores fuerzas. Como, a la inversa, la concepción universalista de Hegel encarriló por los cauces de la filosofía occidental los motivos de la historia de la concepción del mundo alemana, sepultándola en parte durante todo un siglo." [47]

La ofensiva contra Hegel se extiende aquí, consecuentemente, a toda la filosofía europea de la razón. Se combate a Hegel como la culminación del movimiento que se inicia con Descartes, por el que la razón se emancipa de la concepción medieval del mundo. Los hitlerianos proclaman, así, en términos de historia de la filosofía, su programa de lucha a muerte contra toda la civilización y la cultura progresivas de Europa.

[43] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft,* Berlín, 1934, p. 125.
[44] Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker,* Leipzig, 1931, p. 134.
[45] *Ibid.,* p. 133.
[46] Boehm, *Anticartesianismus,* Leipzig, 1938, p. 55. [47] *Ibid.,* pp. 24 s.

Claro está que tampoco en esto son originales los ideólogos fascistas. Ya conocemos la tradición antihegeliana que va desde Schopenhauer hasta Chamberlain. Y también tiene viejas raíces en la filosofía reaccionaria la tesis de que la lucha contra Hegel debe arrancar, históricamente, de Descartes. El iniciador de esta tesis es el viejo Schelling, quien tiene su continuador en Eduard von Hartmann y su escuela. Y los ataques de Boehm contra el concepto del progreso vienen a poner de manifiesto que lo que aquí se ventila son, en esencia, los mismos problemas que ya desde antes señalábamos nosotros como los fundamentales. "El progreso —dice Boehm— es el aumento gradual de lo existente. Con ello, se niega todo carácter *creador* al devenir histórico y se le *inhabilita,* en un monstruoso anticipo del futuro." [48] Como ocurre siempre en estas polémicas, Boehm ignora totalmente el concepto dialéctico e histórico del progreso en Hegel (y no digamos el del marxismo), destacando en primer plano, como el único posible, el concepto vulgar del progreso.

Así, pues, el neohegelianismo, con su Hegel aderezado a tono con las exigencias del imperialismo y la reacción, no logró hacer que prevaleciera aquella "síntesis" apetecida por él de todas las corrientes filosóficas (con excepción de las progresivas). Se limitó a vegetar al amparo de la tolerancia de los nazis en un rincón de las universidades alemanas. Los frutos obtenidos por él en cuanto al desarrollo de la filosofía alemana equivalen a cero. Y todo el interés que puede despertar en la historia de la filosofía es un interés negativo: la historia del neohegelianismo revela claramente cuán estériles son siempre las transacciones en materia de filosofía, cómo se entrega el débil movimiento de resistencia del pensamiento, indefenso, en manos de las corrientes reaccionarias fundamentales y cuán poco cuentan, en los grandes cambios de la historia universal, los matices y las reservas. En este sentido, podemos decir que la trayectoria del neohegelianismo es bastante aleccionadora, como imagen filosófica refleja del papel que el liberalismo, cada vez más decadente (con sus diversas variantes), ha desempeñado en la historia de los avances reaccionarios, del proceso de fascización, y del que está llamado a desempeñar también en el futuro.

48 *Ibíd.,* p. 99.

CAPÍTULO VI

La sociología alemana del período imperialista

I

Nacimiento de la sociología

La sociología, como disciplina independiente, surgió en Inglaterra y en Francia al disolverse la economía política clásica y el socialismo utópico, que eran ambos, cada uno a su modo, doctrinas que abarcan la vida social y que se ocupaban, por tanto, de todos los problemas esenciales de la sociedad, en relación con las cuestiones económicas condicionantes. Al crearse la sociología como disciplina aparte, se afronta en ella el estudio de los problemas de la sociedad prescindiendo de su base económica; la supuesta independencia de los problemas sociales con respecto a los económicos es, en efecto, el punto de partida metodológico de la sociología.

Este desglosamiento va unido a profundas crisis de la economía burguesa, en las que se manifiesta claramente la base social de la sociología: de una parte, a la disolución de la escuela ricardiana en Inglaterra, cuando se comienza a extraer de la teoría del valor-trabajo de los clásicos las consecuencias socialistas; de otra parte, a la disolución del socialismo utópico en Francia, proceso que se inicia con los primeros intentos para buscar, aunque sólo fuese por tanteos, el camino hacia el socialismo, que Saint-Simon y Fourier no se habían cuidado de indagar. Estas dos crisis, y sobre todo la solución de ambas mediante la aparición del materialismo histórico y de la economía política marxista, vinieron a poner fin a la economía burguesa, concebida en el sentido de los clásicos, como la ciencia fundamental para el conocimiento de la sociedad. Y, así, surge en uno de los polos la economía burguesa vulgar y, más tarde, la llamada economía subjetiva, disciplina profesional de estrecha especialización y temática muy limitada, que renuncia de antemano a explicar los fenómenos sociales y se propone como su misión esencial hacer desaparecer del campo de la economía el problema de la plusvalía, y en el otro polo nace como ciencia del espíritu al margen de la economía, la sociología.

Es cierto que la sociología mantiene en los primeros tiempos (Comte, Herbert Spencer) la pretensión de ser también una ciencia universal de la sociedad. Y esto la lleva a buscar sus fundamentos, no en la economía, sino en las ciencias naturales. También esto guarda estrecha relación con la trayectoria —socialmente condicionada— de la economía. Ya

Hegel había descubierto, sin que en su tiempo fuera comprendido por nadie— el principio de la contradicción en las categorías económicas; con Fourier, se revela ya claramente el carácter internamente contradictorio de la economía capitalista; y, al disolverse la escuela ricardiana, incluso en Proudhon, este problema se manifiesta como el problema central de toda la economía, aunque las diversas soluciones propuestas deban ser reputadas como falsas.

Es la doctrina marxista la que por vez primera descubre el entronque dialéctico certero en la economía. Al fundar la sociología como ciencia universal sobre las ciencias naturales, se trata precisamente de eliminar de ella, con la economía, el carácter contradictorio del ser social, es decir, la crítica a fondo del sistema capitalista. Es verdad que, al comienzo, principalmente entre sus fundadores, la sociología abraza el partido del progreso social, y el demostrar científicamente éste es cabalmente uno de sus fundamentales propósitos. Pero se trata de un progreso a tono con la burguesía que comienza a deslizarse por la pendiente del declive ideológico: de un progreso que conduce a una sociedad capitalista idealizada, en la que se ve la cúspide del desarrollo de la humanidad. En tiempo de Comte, y no digamos en el de Spencer, no era posible ya llegar a este resultado por el camino de la economía. De aquí que los primeros sociólogos vayan a buscar el fundamento para sus doctrinas a la ciencia de la naturaleza, aplicada por analogía a la sociedad y, de este modo, por tanto, más o menos mitologizada.

Sin embargo, y precisamente a causa de esta vinculación con la idea del progreso, la sociología no logra mantenerse durante largo tiempo como ciencia universal. La fundamentación científico-natural, y sobre todo la biológica, no tarda en trocarse, en consonancia con la trayectoria general político-económica de la burguesía, en una ideología y una metodología enemigas del progreso y, en muchos aspectos, francamente reaccionarias. La mayoría de los sociólogos se dedican a investigaciones especiales. La sociología se torna en una pura ciencia especializada, que apenas roza los grandes problemas de la estructura y el desarrollo de la sociedad. No puede ya, por tanto, cumplir la misión que primeramente se había asignado: la de demostrar el carácter progresivo de la sociedad burguesa, demostración inasequible ahora en el terreno económico, y la de defenderla ideológicamente contra la reacción feudal y el socialismo.

Al convertirse, exactamente lo mismo que la economía, etc., en una ciencia concreta rigurosamente especializada, se le plantean a la sociología, como a las demás ciencias sociales específicas, problemas condicionados por la división capitalista del trabajo. Y entre ellos y en primera línea, una tarea que surge espontáneamente y de la que jamás llega a tener clara conciencia la metodología burguesa: la de asignar los problemas decisivos de la vida social, por parte de una disciplina especializada que

como tal no es competente para resolverlos, a la jurisdicción de otra disciplina también especial, que, a su vez —y con la misma consecuente actitud— se declara incompetente. Se trata siempre, como es natural, de aquellos problemas decisivos de la vida social con respecto a los cuales la burguesía decadente tiene un interés cada vez mayor en evitar que sean claramente planteados y, más aún, resueltos. El agnosticismo social como forma de defensa de posiciones ideológicamente condenadas sin remisión adquiere, así, un órgano metodológico, que funciona inconscientemente. Es un procedimiento bastante parecido a la actitud de la burocracia semifeudal-absolutista adaptada al capitalismo o en vías de asimilarse a éste cuando "resuelve" los problemas que le resultan espinosos turnando los expedientes de unas oficinas a otras, sin que ninguna de ellas se declare competente para emitir una decisión.

II

Los comienzos de la sociología alemana (Schmoller, Wagner y otros)

PERO la situación de Alemania se distingue considerablemente de la de los países occidentales, más desarrollados desde el punto capitalista y con un largo desarrollo democrático-burgués. Y, sobre todo, Alemania carece de una ciencia económica propia y original. En 1875, caracterizaba Marx esta situación en los términos siguientes: "La economía política ha sido siempre y sigue siendo en Alemania una ciencia extranjera... Esta ciencia se importaba de Inglaterra y de Francia como un producto elaborado; los profesores alemanes de economía seguían siendo simples discípulos. La expresión teórica de una realidad extraña se convertía en sus manos en un catálogo de dogmas, que ellos interpretaban, o mejor dicho deformaban, a tono con el mundo pequeñoburgués en que vivían... Desde 1848, la producción capitalista comenzó a desarrollarse rápidamente en Alemania, y ya hoy da su floración de negocios turbios. Pero la suerte seguía siendo adversa a nuestros economistas. Cuando habían podido investigar libremente la economía política, la realidad del país aparecía vuelta de espaldas a las condiciones económicas modernas. Al aparecer estas condiciones, surgieron en circunstancias que no consentían ya un estudio imparcial de aquéllas sin remontarse sobre el horizonte de la burguesía.[1]

A esto hay que añadir que el socialismo científico fue creado precisamente por pensadores alemanes y comenzó a difundirse literariamente, como necesariamente tenía que ocurrir, cabalmente en Alemania. Por

[1] Marx, *El Capital,* ed. cit., tomo I, Postfacio a la 2ª edición, p. XVIII.

último, la situación en que nace la sociología viene a complicarse todavía más por el hecho de que, en Alemania, la burguesía no toma el Poder político como clase a consecuencia de una revolución democrática, como en Francia, sino que se llega a una avenencia entre la burguesía y el absolutismo feudal de los junkers, bajo la dirección de Bismarck. La sociología alemana nace, pues, dentro de los marcos de la apologética derivada de esta transacción; y esta apologética determina las tareas asignadas a la economía y a la sociología alemanas.

Esta situación impidió que surgiera en Alemania una sociología a la manera de la de los ingleses o los franceses. La "sociología" de los epígonos de la distinción hegeliana entre Estado y sociedad (Lorenz von Stein, Robert von Mohl) y de los "idílicos" reaccionarios (Riehl) representó los primeros tanteos de los alemanes para construir una sociología burguesa. Al principio, estos intentos tropiezan con una fuerte resistencia. El Treitschke nacional-liberal, llamado a adquirir más tarde una dudosa celebridad como historiador del prusianismo, dio a la luz un panfleto contra estas tentativas, bajo el título de *Teoría de la sociedad* (*Gesellschaftslehre,* 1869). La tesis mantenida en él es que todos los problemas sociales son, simplemente, problemas jurídicos y del Estado; por tanto, si la ciencia del Estado cumple con sus fines, para nada hace falta una ciencia especial de la sociedad. La sociología carece de objeto propio; lo que aparentemente podría ser materia de esta ciencia puede abordarse, en realidad, a través del estudio del derecho público o privado. Treitschke enfoca la economía desde el punto de vista del armonicismo liberal vulgar; el problema obrero es, para él, simplemente un problema de policía.

Esta actitud primitiva y sumaria de repulsa ante toda sociología se hace ya insostenible después de 1870-71. El gran auge del capitalismo, la agudización de las contradicciones de clase, la lucha de Bismarck contra la socialdemocracia, en relación con su "política social", hacen que cambie la actitud de la burguesía alemana ante estos problemas. A ello hay que añadir la animadversión de Bismarck y de una gran parte de la burguesía alemana contra el dogma del librecambio.

En esta nueva situación, un grupo de economistas alemanes (Brentano, Schmoller, Wagner y otros) trata de extender los dominios de la economía nacional, hasta convertirla en una ciencia de la sociedad. Se aspira a crear una economía nacional puramente ateórica, empírica, histórica y, al mismo tiempo, "ética" que, repudiando la economía clásica, pueda a la par abordar los problemas de la sociedad. Esta ecléctica seudociencia brota de la reaccionaria Escuela histórica del derecho (Savigny) y de la vieja economía alemana (Roscher, Knies, etc.). Metodológicamente considerada, carece totalmente de principios: se plasma en ella la ideología de los círculos burgueses que creen encontrar en la "política social" de Bismarck la solución de las contradicciones de clase. Comparte con la vieja

generación de los economistas alemanes la lucha contra la economía clásica, estrechamente vinculada a la lucha contra el marxismo. Y trae a la economía una tendencia radicalmente subjetiva: pierde totalmente de vista los problemas económicos objetivos planteados por los clásicos y se limita a polemizar contra sus concepciones psicológicas supuestamente estrechas, que ven en el egoísmo el único acicate de la conducta económica de los hombres. Esta "psicología" es la que ahora se pretende "profundizar", dándole al mismo tiempo un contenido ético.

Según Schmoller, las diferentes teorías de los economistas "estatuyen, fundamentalmente, diferentes ideales de moral económica".[2] Todo el problema de la demanda, por ejemplo, tal como lo ve el mismo Schmoller, "no es otra cosa que un fragmento de la historia concreta de las costumbres dentro de un período y un pueblo determinados".[3] Estos economistas se muestran, por tanto, contrarios a toda "abstracción" y a toda "deducción", es decir, a toda suerte de teoría; son puros empiristas históricos y relativistas. No tiene, pues, nada de extraño que el neokantismo positivista por entonces en boga viniera a reforzar estas concepciones en el sentido del agnosticismo empirista.

Los sistemas sociales de tipo "orgánico" que surgen simultáneamente se proponen también refutar el socialismo, justificar discursivamente la conexión del Imperio bismarckiano con la vieja Alemania semifeudal y semiabsolutista y crear, así, una teoría adecuada a las corrientes de los tiempos para lo que la burguesía alemana de aquellos años llamaba el progreso. Esta incipiente sociología alemana (Schäffle, Lilienthal y otros) brota también de la filosofía romántico-reaccionaria, de la "Escuela histórica del derecho."

Pero también esta sociología alemana de pacotilla provoca la brusca repulsa de la sociología como ciencia, por parte de la teoría filosófica de la ciencia a la sazón imperante. La expresión más característica de la actitud de la filosofía alemana ante la naciente sociología es la crítica que de ésta encontramos en la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey (1883). Es cierto que este filósofo dirige sus tiros, ante todo, contra la sociología anglo-francesa de Comte, Spencer y otros. Rechaza *a limine* su pretensión de comprender como unidad los procesos históricos con ayuda de las categorías sociológicas.[4] Es el suyo, el de Dilthey, un punto de vista radicalmente empírico, relativista y circunscrito a las ciencias especiales. Dilthey ve en la nueva sociología, y no sin cierta razón, la continuadora de la vieja filosofía de la historia, y combate una y otra, considerándolas como una especie de alquimia seudocientífica.

[2] Schmoller, *Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre*, 2ª ed., Leipzig, 1904, p. 292. [3] *Ibid.*, p. 50.

[4] Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de E. Imaz, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 106.

Según él, la realidad sólo puede llegar a captarse por medio de las ciencias particulares, rigurosamente especializadas. La filosofía de la historia y la sociología operan, en cambio, con principios metafísicos.

Dilthey percibe con bastante claridad las consecuencias que se desprenden de la metodología en que se basa la sociología occidental, a saber: de que por este camino se va hacia la pretensión de una filosofía universal de la historia, a la que los hechos básicos de ésta no ofrecen ningún fundamento. Pero su crítica resulta perfectamente estéril, al ahondar menos todavía, si cabe, que sus fundadores en las verdaderas causas de este alejamiento de la realidad, ante este abstraccionismo de la sociología. El camino hacia las ciencias particulares rigurosamente especializadas fue el que siguieron, en efecto, gran parte de los sociólogos occidentales, abandonando con ello, cabalmente, los fines que la sociología se propone alcanzar; este camino no conduce a la sociología como ciencia, sino a la dimisión de ésta. Por tanto, la crítica de Dilthey no es otra cosa que una manifestación paralela —metodológicamente determinada por las condiciones de Alemania— de la sociología en general. Así como ésta va renunciando cada vez más a la fundamentación burguesa del progreso, así también es imposible, científicamente, trazar una teoría unitaria del progreso desde el punto de vista diltheyano.

III

Ferdinand Toennies y la fundamentación de la nueva escuela de la sociología alemana

SIN EMBARGO, el rápido desarrollo del capitalismo en Alemania hace que sea insostenible, a la larga, esta repulsa por principio de la sociología. (La misma actitud posterior de Dilthey ante Simmel y otros sociólogos del período imperialista es totalmente distinta; más aún, su propia concepción de la historia, tal como va desarrollándose con el tiempo, habrá de convertirse en uno de los factores determinantes de la sociología alemana posterior.) Se hace cada vez más apremiante, hasta cierto punto y bajo cierta forma, la concepción teórica de los fenómenos sociales, aunque se mantenga, como es natural, sustancialmente, en el terreno de la transacción ideológico-política de la burguesía alemana con el régimen de los Hohenzollern, de que hablábamos más arriba. Pero, como también los junkers iban siguiendo cada vez más un rumbo capitalista y Alemania entraba cada vez más de lleno en la etapa imperialista de su desarrollo (no en balde la caída de Bismarck se produce en vísperas de esta etapa), todos estos problemas tenían que expresarse ahora, necesariamente, bajo una nueva forma. Y también el desarrollo incontenible del movimiento obrero de la socialdemocracia impone nuevos plantea-

mientos de los problemas sociales: ya no bastan ni las medidas policiacas preconizadas por Treitschke y llevadas a cabo por Bismarck, ni las untuosas prédicas de un Schmoller y un Wagner. Se impone ineludiblemente una nueva forma de polémica contra el marxismo.

De estas necesidades surge, ante todo, una nueva teoría económica en la que se abre paso la pretensión de dar una respuesta "teórica" en la economía a los problemas diarios de la burguesía y, al mismo tiempo, de "superar" el marxismo en el terreno de la doctrina económica. Pero esta teoría es, conjuntamente con ello, tan abstracta y tan subjetivista, que tiene que renunciar de antemano —por razones metodológicas, entre otras— a servir de base a una sociología. También en Alemania se da, por tanto, ahora, aquel desdoblamiento y aquella coexistencia, que veíamos, entre las economías y la sociología.

Nos referimos a la llamada "escuela austriaca" de Menger, Böhm-Bawerk y otros. Su subjetivismo es tan radical como el de la "escuela histórica". Pero en ella se manifiesta, en vez de la confusa y untuosa tendencia moralizante, un puro psicologismo: la disolución de todas las categorías objetivas de la economía en la casuística de la contraposición abstracta entre lo agradable y lo desagradable. Surgen, así, una serie de seudoteorías que buscan su fundamento exclusivo en los fenómenos superficiales de la vida económica (la oferta y la demanda, el costo de producción, la distribución, etc.) y formulan, a base de ellos, las seudoleyes de las reacciones subjetivas (la de "utilidad-límite", por ejemplo). La "escuela austriaca" se atribuye (Böhm-Bawerk) el mérito de haber superado las "enfermedades de infancia" de los clásicos y también, al mismo tiempo, del marxismo, de una parte, y de otra las de la "escuela histórica". Con lo cual la nueva economía vulgar que así nace deja, lo mismo que en el Occidente, el campo libre a una ciencia especial de la sociología, aparte de la economía y que viene a servirle de "complemento". Los representantes más destacados de la sociología del período imperialista de Alemania, en sus concepciones económicas, son, expresa o tácitamente, partidarios de esta escuela. La discusión metodológica abierta entre las dos corrientes de la escuela y que tiene su punto de partida en las obras de Karl Menger, carece ya hoy de interés y la única significación histórica que para nosotros encierra es el haber abierto el camino a la nueva sociología.

Sin que, aparentemente, guarde ninguna conexión estrecha con estas luchas, aparece en 1887 el libro de la nueva sociología alemana llamado a tener mayor influencia: *Comunidad y sociedad (Gemeinschaft und Gesellschaft)* de Ferdinand Toennies. Esta obra ocupa un lugar especial en el desarrollo de la sociología alemana. Merece señalarse, ante todo, que la vinculación ideológica de su autor con las tradiciones alemanas clásicas es más acusada que la de los sociólogos posteriores. Y, a tono con

ello, presenta asimismo una mayor afinidad con la ciencia progresiva del Occidente. (Vale la pena indicar, en relación con esto, que más tarde escribirá una biografía de Hobbes que habrá de adquirir notoriedad internacional.) Añádase a esto que Toennies es el primero, en Alemania, que se asimila los resultados de la investigación en torno a la comunidad primitiva, sobre todo los de Morgan y, al mismo tiempo, el primer sociólogo alemán que no rechaza *a limine* a Marx, sino que trata de reelaborarlo, poniéndolo a contribución para sus fines burgueses. Así, abraza abiertamente el punto de vista de la teoría del valor por el trabajo y desecha la crítica burguesa usual que cree descubrir contradicciones insolubles entre los tomos primero y tercero del *Capital.* Lo cual no significa, ni mucho menos, que Toennies reconozca el marxismo ni lo comprenda. "Yo no he reconocido nunca como exacta —dice— la teoría ricardiana-rodbertiana-marxista del valor, bajo la forma en que aparece expuesta, pero sí su esencia y su pensamiento medular."[5] Afirmación que, unida a la identificación de Marx con Ricardo y Rodbertus, demuestra cuán mal comprendía Toennies el marxismo.

A pesar de ello, la influencia de Marx y de Morgan sobre este sociólogo cala más hondo de lo que se deja percibir a través de las referencias expresas que en su libro se contienen. La contraposición entre la sociedad primitiva sin clases y el capitalismo, plasmado en el curso del desarrollo económico-social, forma la base de esta sociología. Es cierto que, para ello, Toennies procede a la refundición de los pensamientos centrales de las fuentes en que se inspira. En primer lugar, desaparece en él toda economía concreta, aunque no de un modo tan radical como en los sociólogos alemanes posteriores. En segundo lugar, volatiliza las formaciones sociales históricas concretas, para convertirlas en "entidades" suprahistóricas. En tercer lugar, también aquí se suplanta la base económica objetiva de la estructura social por un principio subjetivo: la voluntad. Y, en cuarto lugar, la objetividad económico-social es deplazada por un anticapitalismo romántico. Como resultado de todo lo cual vemos cómo en Toennies se convierten los resultados de las investigaciones de Morgan y Marx en la contraposición de "comunidad" y "sociedad", que habrá de manifestarse ya de un modo constante en toda la sociología alemana posterior. La subjetivación se lleva a cabo por medio de los conceptos mistificados de la voluntad: "Pues de todo esto se desprende cómo la voluntad esencial entraña las condiciones necesarias para la comunidad, mientras que la voluntad sobrepuesta engendra la sociedad."[6] Estos dos conceptos mistificados de la voluntad aparecen, en Toennies, como los creadores de las dos formaciones sociales.

[5] Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft,* 3ª ed., Berlín, 1920, pp. 67 *s.*
[6] *Ibid.,* p. 130.

La "sociedad" es el capitalismo, visto por los ojos del anticapitalismo romántico. En Toennies encontramos, cierto es, el matiz especial, llamado a influir eficazmente sobre las doctrinas posteriores, de que en él no se advierte ya el anhelo del retorno a estados sociales superados, principalmente al feudalismo. Sin embargo, su posición sirve de base para una crítica de la cultura en la que, aun destacándose con fuerza los rasgos problemáticos y negativos de la cultura capitalista, se subraya al mismo tiempo el carácter inevitable, fatal, del capitalismo.

Ahora bien, el carácter de esta crítica viene determinado por el "tipo" antagónico de la "comunidad". Es el antagonismo entre lo que la "sociedad" tiene de muerto, de mecánico y de maquinizado con lo que hay de orgánico en la "comunidad": "Lo que va de una herramienta artificial o una máquina, construida para determinados *fines,* a un sistema orgánico o a los órganos concretos de un cuerpo animal, es lo que va de un conglomerado de voluntad de este tipo —una forma de la voluntad sobrepuesta— a un conglomerado de voluntad de la otra clase, a una forma de la voluntad esencial." [7] Esta contraposición no tiene, ciertamente, nada de original, pero adquiere aquí una significación metodológica, por el hecho de que Toennies, partiendo de ella, llega al contraste entre la "civilización" y la "cultura", de importancia tan decisiva para la sociología alemana posterior.

Este antagonismo brota espontáneamente del sentimiento de desazón de la intelectualidad burguesa ante el desarrollo de la cultura capitalista, y especialmente de la imperialista. El problema teórico que objetivamente se oculta detrás de este sentimiento se contiene en la conocida afirmación de Marx de que el capitalismo ejerce, en general, una influencia desfavorable sobre el desarrollo del arte (y de la cultura, en su conjunto). Una verdadera comprensión de este problema —es decir, una comprensión real, que llegue a penetrar en el fondo de él— convierte necesariamente a todo intelectual que se preocupe honradamente de la cultura en adversario del capitalismo. Pero la mayoría de los intelectuales se hallan unidos por muchos hilos a la base capitalista de su existencia (o entienden, por lo menos, que si estos hilos se desgarraran se vería su propia existencia mortalmente amenazada) y se hallan, además, bajo la influencia de la ideología burguesa de su tiempo, lo que vale tanto como afirmar que no tienen la menor idea de las bases económico-sociales de su existencia individual.

En este terreno, puede brotar espontáneamente la falsa contraposición de cultura y civilización. Contraposición que, expresada por medio de conceptos, cobra la siguiente forma, objetivamente falsa y que induce a error: la civilización, es decir, el desarrollo técnico-económico, fomentado

[7] *Ibid.*, p. 102.

por el capitalismo, marcha constantemente en sentido ascensional, pero sus avances ejercen una influencia cada vez más desfavorable sobre la cultura (sobre el arte, la filosofía y la vida interior del hombre); y el antagonismo entre una y otra va acentuándose más y más, hasta convertirse en un conflicto trágico e insoportable.

Véase cómo la realidad de hecho del desarrollo capitalista, expresada por Marx, se deforma de un modo anticapitalista romántico, a través de un prisma subjetivista-irracionalista. Que estamos ante la deformación irracionalista de un estado de hecho histórico-social lo revela la simple reflexión de que civilización y cultura —certeramente interpretadas— no pueden, en modo alguno, aparecer como conceptos antagónicos. La cultura abarca, en efecto, todas las actividades con que el hombre supera las concepciones naturales originariamente dadas en la naturaleza, en la sociedad y en sí mismo. (Por eso se habla, con razón, digamos, de una cultura del trabajo, del comportamiento humano, etc.) La civilización es, por el contrario, la amplia expresión periodizadora en que se sintetiza la historia posterior a la salida del hombre de la barbarie; este concepto abarca también el de la cultura y ambos juntos resumen toda la vida social del hombre. La afirmación de semejante antagonismo conceptual, la creación del mito de estas dos fuerzas o entidades de signo contrario, etc., no es, por tanto, otra cosa que una deformación a la vez abstracta e irracionalista del carácter contradictorio concreto de la cultura bajo el capitalismo. (Contradictoriedad real, ésta, que se refiere también a las fuerzas productivas materiales; basta pensar, para darse cuenta de ello, en la destrucción de estas fuerzas en los momentos de crisis, en el carácter contradictorio de la máquina bajo el capitalismo, en sus relaciones con el trabajo humano, tal como Marx las expone, etc.)

La deformación irracionalista de la originaria realidad nace espontáneamente de la situación social de los intelectuales, bajo el capitalismo. Los ideólogos del capitalismo se ocupan, luego, de desarrollar y ahondar esta deformación, que brota espontáneamente, como decimos, razón por la cual se reproduce también, una y otra vez, por modo espontáneo. En parte, porque ello permite canalizar hacia una inocua crítica de la cultura las eventuales tendencias de rebeldía del anticapitalismo romántico y, en parte, porque, el formular, en términos, absolutos esa falsa contraposición entre civilización y cultura parece ser, a los ojos de muchos intelectuales, un arma eficaz contra el socialismo: puesto que éste lleva adelante el desarrollo de las fuerzas productivas materiales (mecanización, etc.), no es apto tampoco para resolver el pretendido conflicto entre la civilización y la cultura, sino que, lejos de ello, lo perpetúa; por tanto, no vale la pena que los intelectuales, víctimas de dicho supuesto conflicto, combatan al capitalismo en aras del socialismo.

Toennies pinta la sociedad, con los colores de la filosofía del derecho

de Hobbes, como el estado en el que cada uno es enemigo del otro y en el que solamente la ley asegura un orden exterior. Y añade: "Tal es... el estado de la *civilización* social, en el que la paz y el comercio entre los hombres se mantienen gracias a la convención y al temor mutuo que en ella se expresa; situación que ampara el Estado y se desarrolla por medio de la legislación y la política y que la ciencia y la opinión pública tratan, en parte, de comprender como necesarias y eternas y, en parte, de glorificarla como un progreso hacia la perfección. Pero el modo común de vida y el orden común son más bien aquellos en los que se mantiene lo *nacional* y su *cultura*...."[8] El anticapitalismo romántico de Toennies se trasluce claramente aquí.

También Morgan y Engels contraponen al régimen de la comunidad primitiva las sociedades de clase posteriores y señalan —a pesar de la necesidad y el progreso que, en la trayectoria histórica económico-social representa su disolución— la decadencia moral y la degradación de las costumbres que este progreso lleva forzosamente aparejadas. Y esta contraposición, en el marxismo, no se limita, ni mucho menos, a la que media entre el régimen de la comunidad primitiva y la sociedad de clase. La idea del desarrollo desigual trae necesariamente consigo el que la altura a que se llega a veces en determinados campos de la cultura, por ejemplo en ciertas ramas del arte y la filosofía, e incluso el nivel de la cultura en general, en las sociedades de clase, no se compagine, con mucha frecuencia, con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales.

Marx ha puesto de manifiesto con referencia a la poesía épica, y Engels con respecto a los períodos de florecimiento de la filosofía moderna en las distintas naciones que marchan a la cabeza, como en ciertas y determinadas circunstancias, las situaciones menos desarrolladas son más favorables, para un florecimiento parcial de la cultura, que las que muestran un desarrollo más avanzado.[9] Pero la afirmación de estas conexiones, como resultado de un desarrollo desigual, tiene siempre un carácter histórico concreto. El descubrimiento de las leyes sociales de la cultura que en ellas se manifiestan no consiente una aplicación sencilla y directa a la totalidad de la cultura.

No ocurre lo mismo con la cultura del capitalismo. Marx señaló repetidas veces que el desarrollo de la economía capitalista suele traer consecuencias perjudiciales para ciertas ramas de la cultura (y, al decir esto, se refiere al arte y a la poesía).[10] Y aquí se encuentra el punto concreto

[8] *Ibíd.*, pp. 200 *s.*

[9] Marx, *Einleitung zu Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* Berlín, 1953, pp. 29 *ss.*, y Engels, Carta a C. Schmidt de 27-X-1890, en Marx-Engels, *Obras escogidas,* Moscú, 1952, pp. 465-66.

[10] Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* ed. cit., tomo I, pp. 270 *ss.*

de arranque de esas manifestaciones anticapitalistas románticas con que acabamos de encontrarnos en Toennies. El sorprendente antagonismo entre el rápido desarrollo de las fuerzas materiales de la producción y el fenómeno paralelo de las corrientes de decadencia que se revelan en los campos del arte, la literatura, la filosofía, la moral, etc., ha dado pie para que muchos, como hemos visto, desdoblen en dos, desgarrándolo, el campo de la cultura humana, que forma en sí una unidad orgánica y traten de contraponer los elementos que el capitalismo impulsa y desarrolla, bajo el nombre de civilización, a los de la cultura (en el sentido estricto y específico de la palabra), puesta en peligro, hasta el punto de ver en esta antítesis nada menos que la signatura esencial de nuestra época y hasta de toda la trayectoria de la humanidad.

También en este punto se advierte claramente que el falso planteamiento del problema a que esto lleva tiene como punto de partida un estado real de la sociedad; lo que ocurre es que un problema directo y subjetivamente legítimo se falsea al generalizarlo falsamente y de un modo ahistórico, y este falso planteamiento del problema no puede por menos de conducir a una falsa solución. Este falseamiento —y, a la par con ello, su vinculación con las tendencias generales filosóficas de la época, orientadas en un sentido reaccionario— se manifiesta sobre todo en el hecho de que semejante contraposición entre la civilización y la cultura se proyecta necesariamente hacia atrás, se trueca necesariamente en una orientación contraria al progreso. Esto se ve ya en el propio Toennies, aunque hay que decir que éste se muestra muy cauto, a la hora de sacar las consecuencias de su teoría. Cuanto mayor es la influencia que las tendencias de la filosofía de la vida, principalmente las de Nietzsche, ejercen sobre la sociología y las reflexiones en torno a la sociedad en general, con mayor fuerza se afirma el antagonismo entre cultura y civilización, más enérgico y rotundo es el cambio de rumbo hacia el pasado, más ahistórico y antihistórico se torna este planteamiento del problema. Y la dialéctica interior de la trayectoria ideológica en el período de la posguerra hace necesariamente que la actitud de repulsa vaya extendiéndose cada vez más también a la cultura, que se rechace conjuntamente la civilización y la cultura en nombre del "alma" (Klages), de la "existencia auténtica" (Heidegger), etc.

En Toennies asistimos nada más que a los inicios de esta trayectoria. Pero vemos cómo ya él convierte los resultados de las investigaciones de Morgan en una estructura —eterna— que se mantiene en pie como suprahistórica y que presenta un contraste permanente con la estructura de la sociedad. Así, vemos que no sólo contrapone entre sí la familia y el contrato (el derecho abstracto), sino que las antítesis de mujer y hombre, juventud y vejez, pueblo y gentes cultas, reflejan en él la contraposición de los dos términos comunidad y sociedad. De donde se desprende

todo un sistema de conceptos subjetivos contrastados e inflados de un modo abstracto, en cuya exposición no hay para qué entrar aquí.

Esta exaltación antihistórica de conceptos derivados, por su origen, del análisis concreto de formaciones sociales concretas, no sólo diluye estos conceptos (sin perjuicio de convertirlos, por ello mismo, en conceptos muy influyentes en la sociología alemana), sino que refuerza, al mismo tiempo, su carácter anticapitalista-romántico. La "comunidad" se convierte, así, en la categoría que abarca el campo de todo lo precapitalista, en la glorificación de los estados "orgánicos" primitivos y, al mismo tiempo, en la consigna contra la acción mecanizadora y anticultural del capitalismo.

Esta crítica del capitalismo desde el punto de vista de la cultura —cosa muy significativa para la etapa posterior de la sociología alemana— ocupa ahora el lugar central del interés y viene a sustituir al confuso utopismo ético de la fase anterior. Y este cambio responde al desarrollo del capitalismo en Alemania, sale ampliamente al paso del descontento que extensas capas intelectuales sienten ante las contradicciones del presente, cada vez más claramente perceptibles y las desvía, al mismo tiempo, de los problemas económicos y sociales, es decir, de los problemas reales y decisivos del capitalismo imperialista. Y esta tendencia desviatoria no necesita, en modo alguno, ser una tendencia consciente. Sin embargo, como, de una parte, los hechos sociales concretos que brotan de la esencia económica de una determinada formación social, son arrancados al terreno social en que nacen, al "profundizarlos" filosóficamente para ver en ellos la expresión de una entidad sustantiva, a la vez que, como resultado del mismo concepto de abstracción, se los deshistoriza en absoluto, desaparece necesariamente el objeto de aquella protesta, de aquella lucha que podría y hasta debería provocar el fenómeno, si se lo concibiera de un modo histórico concreto. (Ya en Simmel encontrábamos como se recordará, algunas formas ya desarrolladas de esta desviación por la vía de la "profundización".)

Es cierto que todas estas tendencias sólo se contienen en Toennies bajo una forma todavía incipiente. El aspecto progresivo se destaca en él con más fuerza que en sus continuadores. No encontramos aún en él la forma posterior, puramente apologética, de la crítica de la cultura capitalista, a saber: la "demostración" de que Alemania, gracias a su desarrollo político peculiar, se halla social e ideológicamente por encima de las democracias occidentales. Y tampoco encontramos en Toennies, por lo menos en metodología consciente, el elemento irracionalista de la filosofía de la vida. Aunque es cierto que, de un modo latente, se halla ya presente en él. El primitivo concepto de "organismo" de la "Escuela histórica" y de los primeros sociólogos alemanes no basta ya para las necesidades de esta etapa, y sólo lo veremos reaparecer en el racismo fascista. Pero la nueva antítesis de lo "vivo" y lo "mecanizado" (lo "construido")

forma ya, como hemos visto, el centro de la concepción sociológica de Toennies, aunque no entroncado aún, como aparece simultáneamente en Nietzsche, con las especulaciones de la filosofía de la vida.

Es cierto que en el propio Toennies encontramos ya no pocos gérmenes y reminiscencias de esta filosofía. Así, por ejemplo, cuando ve en la trayectoria del derecho romano un proceso que tiene como reverso "la decadencia de la *vida*".[11] Y más marcadamente aún cuando habla de los efectos corrosivos para la vida de las grandes ciudades. Citaremos expresamente este pasaje de su obra, ya que en él se expresa claramente la actitud de Toennies ante el socialismo. He aquí sus palabras: "Las grandes ciudades y la sociedad son, por tanto, la ruina y la muerte del pueblo, que en vano se esfuerza en hacerse fuerte por medio de su número y que, según su modo de pensar, sólo puede valerse de su poder para sublevarse, si quiere verse libre de sus desdichas... Se eleva de la conciencia de clase a la lucha de clases. Y la lucha de clases destruye la sociedad y el Estado que se propone transformar. Y, como toda la cultura se ha trocado en la civilización de la sociedad y del Estado, bajo esta forma metamorfoseada perece la cultura misma..." [12]

Y asimismo ncontramos en Toennies los inicios de la "interiorización" y la "profundización" histórico-culturales de las categorías económicas; es decir, de la trayectoria que alcanzará su punto culminante al llegar a Simmel. Ya en Toennies vemos cómo se somete el concepto del dinero a ese juego de las analogías cuyos efectos llegarán, en la posguerra, hasta la moda de la "sociología del saber". He aquí, por ejemplo, lo que dice Toennies, incidentalmente, acerca de la ciencia y el dinero: "Y consiguientemente, ciertos conceptos científicos que son, por su origen usual y su estructura material, juicios por medio de los cuales damos un *nombre* a los complejos de sensaciones, se comportan en la ciencia como las mercancías en la sociedad. Se agrupan en un sistema, como las mercancías en el mercado. El concepto científico superior, que no contiene ya el nombre de algo real, equivale al del dinero, por ejemplo el concepto de átomo o el de energía." [13]

Y también podemos considerar a Toennies como antecesor de la sociología posterior en cuanto que se apoya en su crítica de la cultura para apoyar ideológicamente el reformismo en el movimiento obrero; tal, por ejemplo, cuando ve en las cooperativas un triunfo del principio de la comunidad dentro de la sociedad capitalista, etc.

[11] Toennies, *l. c.*, p. 173.
[12] *Ibid.*, p. 207.
[13] *Ibid.*, p. 38.

IV

La sociología alemana del período guillermino (Max Weber)

El libro de Toennies tardó bastante tiempo en lograr cierta influencia. En general, la nueva sociología hubo de seguir librando, en las décadas anteriores a la primera Guerra Mundial imperialista, una lucha constante por su reconocimiento como ciencia. Al llegar a este período, cambian, sin embargo, las condiciones y el carácter de la lucha. La sociología del período imperialista, sobre todo, va renunciando cada vez más —dentro de los marcos internacionales— a la pretensión de ser la heredera de la filosofía de la historia o de la filosofía en cuanto ciencia universal. En relación con el triunfo del agnosticismo filosófico en todos los terrenos, la sociología se convierte cada vez más conscientemente en una disciplina especial y limitada, al lado de las demás.

En Alemania, cobra este desarrollo un matiz especial, por cuanto que la sociología se muestra muy propicia a recoger las concepciones románticas-irracionalistas de la historia contenidas en la tradición de Ranke. Y, a tono con ello, vemos cómo la teoría de la ciencia del kantismo imperante manifiesta cada vez más la disposición a conceder a la sociología un lugar modesto y relegado, dentro del sistema de las ciencias. En este sentido, resulta instructivo comparar la crítica de la sociología de un Rickert con la que encontrábamos en Dilthey. Para Rickert, no entraña ninguna contradicción lógico-metodológica el considerar, en un sentido "generalizador, los fenómenos sociales desde el punto de vista de la ciencia natural; este tipo de sociología es, por tanto, según él, perfectamente posible, aunque deba ponerse en duda, según sus palabras, "que esta ciencia pueda decirnos cómo se ha desarrollado realmente la vida de la humanidad, en su decurso individual e irrepetible".[14] Dicho en otros términos: hay sitio para una sociología, pero ésta no puede suplantar nunca a la historia.

La sociología salva así, por tanto, su "inocencia" metodológica. Y los propios sociólogos (principalmente, Max Weber) subrayan que no tienen, en modo alguno, la pretensión de poner de manifiesto el sentido unitario del desarrollo histórico, sino que la sociología es más bien una ciencia auxiliar de la historia concebida en el sentido diltheyano-rickertiano. Es muy característica, en este sentido, la actitud adoptada por Simmel: éste preconiza, de una parte, del modo más rotundo, la posibilidad de una sociología independiente y rigurosamente formalista, mientras que,

[14] Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2ª ed., Tubinga, 1913, p. 260.

de otro lado, en sus obras de teoría de la historia, abraza de un modo no menos extremo el punto de vista de la "unicidad" e "irrepetibilidad" irracionalistas de los objetos históricos.

Y estas relaciones de amistad y buena vecindad entre la sociología y la historia se ven, además, estimuladas por el desarrollo de la segunda. En el período del imperialismo de anteguerra, también el modo de exponer la historia se sobrepone a las formas brutales de la apologética de un Treitschke. En Lamprecht, por ejemplo, se advierten ya, incluso, ciertas tendencias, aunque muy insuficientes todavía, hacia la "sociologización" de la historiografía. Y, aunque la mayoría de los historiadores alemanes rechacen estos intentos, no cabe duda de que muchos de ellos tienden a dar a las categorías sociales, en su modo de exponer la historia, una importancia mayor que antes (donde más claramente se advierte esto es en la historia de la guerra de Hans Delbrück). Lo cual guarda también una estrecha relación con el desarrollo del capitalismo en Alemania: ahora, se hace ya inexcusablemente necesario tener en cuenta, discursivamente, el nacimiento, la naturaleza y las perspectivas del capitalismo (imperialista). Y esto determina, a su vez, un cambio de posición ante el marxismo: ahora, resulta ya anticuado el limitarse a ignorarlo en redondo o el rechazarlo de un modo toscamente apodíctico; entre otras razones, porque la fuerza del movimiento obrero aumenta sin cesar. Se hace necesario, a la vista de ello, "refutar" el marxismo de un modo "más sutil". Al mismo tiempo que se toman de él, también por la fuerza de la necesidad —aunque bajo una forma tergiversada, por supuesto—, aquellos elementos que la ideología burguesa de este período considera aceptables.

La sola posibilidad de semejante punto de vista vino a fortalecer el movimiento reformista en el seno de la socialdemocracia y el revisionismo teórico y práctico. Es sabido que el teórico principal del revisionismo, Bernstein, se empeñó en la obra de eliminar del movimiento obrero todo lo revolucionario (en la filosofía, el materialismo y la dialéctica; en la teoría del Estado, la dictadura del proletariado, etc.). El capitalismo "evolucionaría" pacíficamente hacia el socialismo, lo que, desde el punto de vista de la estrategia y la táctica del movimiento obrero, valía tanto como afirmar que las organizaciones proletarias, para obtener las reformas necesarias, consideradas como las etapas de aquella "evolución" pacífica, debían colaborar con la burguesía liberal, coaligarse con ella. Se trata, como es sabido, de una corriente internacional del movimiento obrero, determinada por la acción del carácter parasitario de la economía imperialista sobre la aristocracia y la burocracia obreras, y que en Francia, por ejemplo, condujo a la entrada de ministros socialdemócratas (Millerand) en los gabinetes de gobierno de la burguesía, etc.

Este intento de liquidación teórica y práctica de la lucha de clases, esta proclamación de la colaboración de clases entre la burguesía y el prole-

tariado, ejerció una influencia muy grande sobre los sociólogos burgueses. También para ellos venía a crear el revisionismo una plataforma de colaboración: se abría ahora ante ellos —así lo creían, al menos— la posibilidad de fragmentar el marxismo —que antes se había intentado silenciar o refutar en bloque, como un sistema unitario—, siguiendo en ello los pasos del revisionismo, para incorporar a la sociología lo que pudiera ser útil para el régimen burgués.

Señalaremos solamente algunos aspectos fundamentales de la mutación que así se opera. Ante todo, hay que decir que, en el campo de la sociología, sigue manteniéndose con la misma energía que hasta ahora la lucha contra el materialismo, es decir, contra la prioridad del ser social, contra el papel determinante del desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, el metodologismo relativista a que conducen el neokantismo y el machismo permite introducir en la sociología burguesa ciertas formas abstractas de interdependencia entre la base y la suprasestructura. Esto hemos podido verlo claramente al examinar la *Filosofía del dinero* de Simmel. Y otro tanto acontece con Max Weber, quien analiza la interdependencia entre las formaciones económicas y las religiones, rechazando categóricamente la prioridad de la economía: "Una ética de la economía no es, simplemente, 'función' de las formas de la organización económica, del mismo modo que, a la inversa, no hace que éstas broten unívocamente de ella... Por muy profundas que hayan podido ser, en casos concretos, las influencias sociales, económica y políticamente condicionadas, sobre una ética religiosa, son las fuentes religiosas mismas las que primariamente le imponen su sello." [15]

Max Weber, partiendo inicialmente de la interdependencia entre los motivos materiales y la ideología, combate el materialismo histórico, el cual afirma, con argumentos científicamente inadmisibles, según él, la prioridad de lo económico. (No se dice que también el materialismo histórico pone de manifiesto, en la realidad social concreta, un juego de complicadas acciones mutuas, en el que los fundamentos económicos sólo se imponen, según las palabras de Engels, en última instancia.)

Sin embargo, esta estructura de la interdependencia, que tan bien cuadra al moderno relativismo, no se mantiene en pie; no es más que el prolegómeno polémico contra el materialismo histórico. Los razonamientos de Max Weber van siempre encaminados a atribuir a los fenómenos ideológicos (religiosos), con fuerza cada vez mayor, un desarrollo "inmanente", nacido de su propia entraña, y esta tendencia acaba imponiéndose siempre, de tal modo que dichos fenómenos afirman, a la postre, su prioridad causal sobre todo el proceso.

[15] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Tubinga, 1920, t. I, pp. 238 y 240.

Esto que decimos se manifestaba ya claramente en las palabras de Max Weber más arriba citadas. Un poco más adelante, y en relación con el mismo problema, leemos: "Son los intereses (materiales e ideales), y no las ideas, los que dominan directamente la conducta de los hombres. Pero los 'forjadores del mundo', creados por las 'ideas', han determinado muchas veces, como guardaagujas, las rutas por las que la dinámica de los intereses hace que marchen los actos." [16]

Como se ve, también la sociología, entendida a la manera de Max Weber, discurre por los cauces de la ciencia general del espíritu, de la interpretación científico-espiritual, idealista, de la historia. Y tampoco aquí se echa de menos el matiz irracionalista, aunque Max Weber sea, en cuanto a sus intenciones conscientes, un adversario del irracionalismo. Es precisamente en esta sociología donde se revela la necesidad de que brote el irracionalismo del suelo del racionalismo capitalista, y hasta de que este irracionalismo sirva, en rigor, de base a todo el movimiento. Si nos fijamos de cerca en la génesis del capitalismo (del espíritu capitalista) tal y como la expone Max Weber, vemos que en ella desempeña un importante papel el hecho de que Weber enlace el racionalismo moderno con el factor consistente en que la religión es "desplazada al campo de lo irracional". Y parecida a ésta, aunque se halle todavía más cerca de las ciencias irracionalistas del espíritu, es la posición de Troeltsch y otros.

Esta nueva y "más refinada" forma de combatir al materialismo histórico guarda también relación, como hemos visto, con el cambio de actitud ante el movimiento obrero. Las primitivas ilusiones de que la política bismarckiana del "terrón de azúcar y el látigo" pondría fin a las organizaciones de clase del proletariado, se derrumban con la caída de Bismarck y el fracaso de sus leyes contra los socialistas. Es cierto que seguirán haciéndose, todavía, de vez en cuando, experimentos encaminados a desviar el movimiento obrero del camino de la lucha de clases (Stöcker y, más tarde, Göhre y Naumann; aspiraciones apoyadas en muchos aspectos por los sociólogos alemanes). Sin embargo, más adelante va haciéndose cada vez más esencial para la sociología alemana el sostener ideológicamente las tendencias reformistas en el seno de la socialdemocracia. Y de esto forma parte también la tendencia a demostrar científicamente la necesidad y la conveniencia de que el movimiento sindical mantenga su independencia con respecto a la socialdemocracia. El papel dirigente, en este punto, corresponde a Werner Sombart.

El problema central de la sociología alemana en el período del imperialismo de anteguerra consiste en encontrar una teoría para explicar el nacimiento y la naturaleza del capitalismo y "superar" el materialismo histórico en este terreno, mediante una concepción teórica propia.

[16] *Ibid.*, pp. 252 *s.*

La verdadera piedra de escándalo para los sociólogos alemanes es la acumulación originaria, que separa violentamente a los trabajadores de los medios de producción. (Como partidarios de la "teoría de la utilidad-límite", la mayoría de estos sociólogos daban por científicamente liquidada la doctrina de la plusvalía.) Como sustitutivo sociológico de la acumulación originaria, surgen multitud de nuevas hipótesis y teorías. En este campo, es Sombart, sobre todo, quien desarrolla una actividad febril. Su especulación nos suministra toda una serie de razones para explicar el nacimiento del capitalismo: los judíos, la guerra, el lujo, la renta urbana del suelo, etc.

Sin embargo, la que más habrá de influir sobre la trayectoria posterior es la concepción de Max Weber. Éste parte, como hemos visto, de la interdependencia entre la ética económica de las religiones y las formaciones económico-sociales, afirmando la prioridad de hecho del factor religioso. El problema que se le plantea es el de explicar por qué el capitalismo nació solamente en Europa. En contraposición al modo de concebir anterior a él, que veía el capitalismo en toda acumulación de dinero, Max Weber aspira a captar la esencia específica del capitalismo moderno y a relacionar su nacimiento en Europa con las diferencias existentes entre el desarrollo ético-religioso del Oriente y el Occidente. Con lo cual, ante todo, se deseconomiza y "espiritualiza" la esencia del capitalismo. Se presenta como la esencia del capitalismo la racionalización de la vida económico-social, la posibilidad racional de calcular todos los fenómenos. Max Weber esboza una historia universal de las religiones, para demostrar que sólo el protestantismo (y, dentro de él, principalmente, las sectas) poseía la ideología favorable a esta racionalización y capaz de estimularla, al paso que todas las demás religiones orientales y antiguas crearon éticas económicas que representaban un entorpecimiento para la racionalización de la vida diaria. Weber se niega constante y reiteradamente a ver en las éticas económicas un resultado de las estructuras de la economía. Así, dice, por ejemplo, refiriéndose a China: "Pero la carencia de una religiosidad ética racional es en este caso lo primario y por su parte parece haber influido en la limitación racional de su técnica, que siempre sorprende." [17] Y, llevado de su simplificadora y vulgarizante identificación de la técnica y la economía, en virtud de la cual sólo reconoce como verdadero capitalismo el capitalismo maquinizado, Max Weber llega al "argumento" histórico "decisivo" de que aquella ética económica del protestantismo que vino a acelerar y estimular el desarrollo capitalista existía "ya *antes* del 'desarrollo capitalista' mismo".[18] Con lo que cree dar por refutado el materialismo histórico.

[17] Max Weber, *Economía y sociedad,* ed. FCE, México, 1944, t. II, p. 158.
[18] Max Weber, *Religionssoziologie,* ed. cit., p. 37.

Creemos que basta con estos pocos ejemplos para darse cuenta de cuál es la metodología de los sociólogos alemanes: llegar a comprender, aparentemente, la esencia del capitalismo sin entrar en sus verdaderos problemas económicos (sobre todo, en el problema de la plusvalía, de la explotación). Cierto es que el hecho de la separación del obrero de sus medios de producción, la aparición del trabajo libre, se señala y desempeña un papel importante, sobre todo en la sociología de Max Weber. Pero ello no es obstáculo para que se insista en que la característica decisiva del capitalismo es la racionalidad, el cálculo. No es sino la continuación del concepto de sociedad establecido por Toennies, aunque las divergencias de detalle con respecto a él sean numerosas. Esta concepción trae necesariamente como resultado la inversión de los verdaderos términos de la economía capitalista, haciendo que los fenómenos vulgarizados de la superficie desempeñen el papel primario por sobre los problemas relacionados con el desarrollo de las fuerzas productivas.

Esta deformación abstracta permite, además, a los sociólogos alemanes atribuir a las formas ideológicas, principalmente al derecho y a la religión, una función equivalente a la economía, y hasta asignarles una acción causal superior. Lo que determina, a su vez, que, desde el punto de vista metodológico, las conexiones causales se vean desplazadas por las analogías. Así, por ejemplo, Max Weber establece una acusada analogía entre el Estado moderno y una empresa capitalista. Pero sin pasar de una simple descripción analógica, puesto que, llevado de su posición agnóstico-relativista, rechaza el problema de la causación primaria. Y, a base de estas analogías, se establece la amplia plataforma de una crítica de la cultura que jamás entra en los problemas fundamentales del capitalismo, que da rienda suelta al descontento con la cultura capitalista, pero que, a pesar de ello, concibe la racionalización capitalista como un "destino" (Rathenau), lo que, pese a toda la crítica, equivale a justificar el capitalismo como algo necesario e inexcusable.

Y estos razonamientos culminan siempre en la demostración de la imposibilidad económica y social del socialismo. La aparente historicidad de las consideraciones sociológicas tiende —aunque nunca se proclama abiertamente así— a fundamentar el capitalismo como un sistema necesario, que ya no es susceptible de sufrir cambios esenciales, y a poner de manifiesto las supuestas contradicciones internas, económicas y sociales, del socialismo, que, según estos sociólogos, hacen imposible, tanto teórica como prácticamente, su implantación. No vale la pena de entrar aquí en los argumentos aducidos en apoyo de esto. El hecho de que los sociólogos alemanes abracen, en el terreno económico, el punto de vista de la nueva economía vulgar subjetivista, les impide llegar a conocer y a comprender la economía marxista, y más todavía, por supuesto, polemizar contra ella. Se limitan a extraer, como ideólogos burgueses que

son, del período imperialista todas las consecuencias contenidas en el revisionismo de un modo más consecuente de lo que éstos podían hacerlo, por razones tácticas, derivadas de las posiciones que ocupaban en el movimiento obrero.

La crítica de la cultura a que esto conduce adquiere en Alemania un matiz especial. La sociología del imperialismo de anteguerra viene, en este punto, a continuar, aunque con algunas modificaciones, ciertamente, las corrientes anteriores: trata de demostrar la superioridad de la forma alemana de Estado y de la estructura social alemana frente a las democracias occidentales. Y el cambio que en la nueva sociología se advierte es también, simplemente, un cambio de método. Como es sabido, en este período se acusan con mucha fuerza las contradicciones de la democracia burguesa occidental, que encuentran una intensa repercusión literaria, no sólo en los sociólogos antidemocráticos reaccionarios, sino también en la teoría de una parte del movimiento obrero del Occidente (en el sindicalismo). Pues bien, la sociología alemana de este período se apropia todos los resultados de esta crítica contra la democracia, dándoles una forma "profunda", desde el punto de vista filosófico y sociológico.

La democracia se hace aparecer ahora, debido principalmente a su carácter *de masas,* como la forma necesaria a que se recurre para avasallar mecánicamente la "vida", la libertad y la individualidad. Y, en contraste con ella, se presenta el desarrollo especial y la situación de Alemania como un orden orgánico en frente de la anarquía mecánica, como el mando de jefes competentes y responsables frente a la irresponsabilidad de la dirección en manos de la "demagogia" democrática. Influyentes obras sociológicas de este período —como, por ejemplo, *La democracia moderna (Die moderne Demokratie)* de Hasbach, no son otra cosa que panfletos contra la democracia, vestidos con un ropaje científico. Lo mismo que antes la "escuela histórica" de los economistas alemanes glorificaba el régimen bismarckiano como una forma superior de Estado y de sociedad, así ahora hace la sociología alemana la apología del imperialismo guillermino.

Max Weber ocupa, en esta trayectoria, un lugar especial. Sus fundamentos metodológicos son, evidentemente, muy semejantes a los de otros sociólogos de su tiempo; también él se hace eco de la crítica de los sociólogos occidentales contra la democracia moderna. Pero su actitud ante ésta es la inversa: a pesar de criticarla, considera la democracia como la forma más adecuada para la expansión imperialista de una gran potencia moderna. Y las fallas del imperialismo alemán radican, según él, precisamente en la ausencia de un desarrollo democrático en lo que a su política interior se refiere: "*Sólo un pueblo políticamente maduro* puede ser un 'pueblo señorial'... *Sólo los pueblos señoriales tienen la misión de intervenir en el mecanismo de las ruedas del desarrollo universal.* Si intentan hacerlo

los pueblos que no poseen tal cualidad, no sólo se revela contra ello el seguro instinto de las demás naciones, sino que, además, aquéllos fracasarán también interiormente en el intento... La *voluntad de impotencia* en lo anterior que los literatos predican no es compatible con la 'voluntad de poder' en el mundo, que tan clamorosamente se grita." [19]

En las palabras anteriores se trasluce bien claramente cuál es la fuente social del democratismo de Max Weber: este sociólogo comparte con los demás imperialistas alemanes la idea de la misión política universal (colonizadora) de los "pueblos señoriales". Pero se distingue de ellos en que, no sólo no idealiza, sino que, por el contrario, critica violenta y apasionadamente el estado de cosas vigente en Alemania bajo el régimen del seudoparlamentarismo. Entiende que Alemania —lo mismo que Inglaterra o Francia— sólo puede llegar a ser un "pueblo señorial" al amparo de la democracia. Para ello, es decir, para que las ambiciones imperialistas de Alemania sean realizables, debe procederse a la democratización interior del país y profundizarla todo lo necesario para alcanzar aquella meta.

Esta posición de Max Weber entraña una repulsa categórica del "régimen personal" de los Hohenzollern y del poder de la burocracia, íntimamente vinculado a él. Max Weber no sólo combatió siempre políticamente a este régimen, sino que, en su sociología, pintó siempre también la sombría perspectiva que abría ante el país. Vuelve las tornas, para demostrar que un régimen como el alemán no significa, en modo alguno, la "libertad orgánica", sino, por el contrario, la restricción burocrático-mecanizada de toda libertad e individualidad. (Perspectiva que utiliza también, cierto es —dicho sea entre paréntesis—, para poner en guardia contra el socialismo, al que él considera como la más acabada burocratización de la vida.)

Max Weber critica la inferioridad de la política exterior de Alemania, que no radica, según él, en los errores de algunos, sino en el sistema mismo, y mantiene la idea de que sólo un poderoso parlamento y un régimen democrático pueden hacer posible una selección acertada de los dirigentes. Claro está que este democratismo de Max Weber presenta matices muy singulares, por el fundamento imperialista sobre el que descansa. En una conversación sostenida con Ludendorff, después de la guerra, Max Weber hizo, al parecer, si hemos de dar crédito a los recuerdos de su viuda, estas manifestaciones: "En la democracia, el pueblo elige a su guía, en quien deposita su confianza. Después de lo cual, el elegido dice: '¡Ahora, a cerrar el pico y a dar el pecho!' Ni el pueblo ni los partidos tienen ya derecho a pedirle cuentas... Más tarde, el pueblo emitirá su juicio, y si el *Führer* se ha equivocado, ¡a la horca con él!". Nada tiene

[19] Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921, pp. 258 *s.*

de extraño que, al escuchar tales palabras, el general Ludendorff, según el mismo testimonio, exclamara: "Una democracia así, cuenta con mi aprobación." [20] Como se ve, la democracia de Max Wéber no es otra cosa que un cesarismo bonapartista.

Este fundamento político concreto de la crítica sociológica de la cultura muestra también en sus manifestaciones oposicionistas una profunda afinidad con la filosofía mantenida simultáneamente por el período imperialista: con las formas específicas del neokantismo y con la filosofía de la vida, que va madurando por los mismos años. También en la sociología nos encontramos con el formalismo extremo de esta metodología, con un relativismo y un agnosticismo extremos en punto a la teoría del conocimiento, que al llegar aquí se truecan en una mística irracionalista. La sociología se comporta, según hemos visto, como una ciencia especial y hasta, precisamente, como ciencia auxiliar de la historia. Sin embargo, su formalismo destruye en ella toda posibilidad de una explicación histórica real. También en este respecto discurren paralelamente las trayectorias de las diversas disciplinas, se tornan cada vez más formalistas, cada una de ellas se crea una casuística formal inmanente para ella misma, lo que hace que se pasen unas a otras, mutuamente, sus problemas esenciales, tanto los tocantes al contenido como los que se refieren al origen de los fenómenos estudiados. Así, G. Jellinek —para tomar como ejemplo la jurisprudencia— considera los problemas intrínsecos del derecho como problemas "metajurídicos"; Kelsen, dice, refiriéndose a los orígenes del derecho: "Es el gran misterio del Derecho y el Estado que se obra en el acto legislativo..."; [21] y Preuss, otro jurista, afirma: "El contenido de una institución jurídica no tiene nunca carácter jurídico, sino que es siempre de orden político o económico." [22]

Parece como si de este modo se asignase a la sociología la importante función de explicar por su parte, en términos concretos, estos procesos genéticos. Pero no hay tal cosa, en realidad. ¿Qué es lo que, en rigor, nos ofrecen los sociólogos? Sus sublimaciones igualmente formalistas conducen a analogías puramente formales, y no a explicaciones causales. En Simmel, este formalismo llega, a veces, hasta el cubileteo folletonista. Por ejemplo, cuando habla de la posibilidad de formas sociales idénticas con contenidos totalmente distintos y establece analogías entre las sociedades religiosas y las gavillas de bandidos. Se comprueba aquí de un modo concreto lo que ya hacíamos notar en las consideraciones preliminares, a saber: que este método de las ciencias especiales y de la sociología de pasarse unas a otras los problemas hace que éstos queden perennemente

[20] Marianne Weber, *Max Weber,* Tubinga, 1926, p. 665.

[21] Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre,* Tubinga, 1911, p. 411.

[22] Preuss, "Zur Methode der juristischen Begriffsbildung", en *Schmollers Jahrbuch,* 1900, p. 370.

sin resolver y se asemeja extraordinariamente al mecanismo de las distintas oficinas burocráticas, cuando se pasan unas a otras los expedientes.

Max Weber polemiza, a veces, con el exagerado formalismo de Simmel, pero su propia sociología está llena también de este tipo de analogías formalistas. Max Weber establece, por ejemplo, un paralelismo formalista entre la antigua burocracia egipcia y el socialismo, o entre los soviets y los estamentos feudales; y, al hablar de la consagración irracional del *Führer* (carisma), traza una analogía entre el chamán y el dirigente socialdemócrata Kurt Eisner, etc. El formalismo, el subjetivismo y el agnosticismo de la sociología hacen que ésta, al igual que la filosofía del mismo período, no pase de construir determinados tipos, de establecer tipologías y de enmarcar dentro de ellas los fenómenos históricos. (En este punto, es decisiva la influencia ejercida por la filosofía diltheyana de la última fase sobre la sociología alemana, influencia que se desplegará realmente en el período de posguerra, desde Spengler.)

El problema de los tipos se convierte, con Max Weber, en el problema central de la metodología. Weber considera como la fundamental entre las funciones de la sociología el establecimiento de "tipos ideales" puramente construidos. Sólo partiendo de ellos es posible, según él, el análisis sociológico. Pero este análisis no suministra una línea de desarrollo, sino simplemente la yuxtaposición de una serie de tipos ideales casuísticamente escogidos y ordenados. El mismo decurso de la sociedad, concebido a la manera de Rickert en su irrepetibilidad, como algo no sujeto a leyes, presenta aquí un carácter incurablemente irracionalista, aunque se nos diga que, para la casuística racional de los tipos ideales, lo irracional es lo "perturbador" y la "desviación".

Donde con mayor claridad se acusa el carácter en última instancia subjetivista de la sociología de Max Weber es en su concepto de ley. Dice expresamente Max Weber, refiriéndose a las categorías de la "sociología conceptual": "La manera de formar los conceptos sociológicos es, en una medida muy considerable, cuestión de oportunidad. No estaríamos, ni mucho menos, *obligados* a establecer todas las categorías que vienen a continuación." [23]

Y, de acuerdo con esta teoría del conocimiento, orientada pragmáticamente, afirma en otro lugar: "Las 'leyes', como se acostumbra llamar a muchas proposiciones de la sociología comprensiva..., son determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la forma *esperada* ciertas acciones sociales que son *comprensibles* por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción." [24]

[23] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tubinga, 1922, p. 403. [24] Max Weber, *Economía y sociedad,* t. I, p. 17.

Como se ve, en esta concepción no sólo se desintegra subjetivistamente toda la realidad social objetiva, sino que las situaciones sociales de hecho presentan aquí, bajo una apariencia de exactitud, en realidad, una complejidad extraordinariamente confusa. Max Weber describe, por ejemplo, los "ingresos del trabajo", después de enumerar las obligaciones del obrero, diciendo que éste, además, "cuando ha hecho todo lo anterior, tiene la oportunidad de percibir periódicamente ciertos signos específicos de metal o de papel-moneda, que, al ser canjeados, le permiten obtener pan, carbón, prendas de vestir, etc., de tal modo que si alguien tratara de arrebatarle estos objetos, después de recibidos, se presentarían, con toda probabilidad, a instancia suya, gentes armadas que le ayudarían a retenerlos o a recobrarlos", etc., etc.[25]

Vemos aquí que las categorías sociológicas de Max Weber —con la palabra "oportunidad" trata este sociólogo de definir las más diversas formas sociales, tales como el Poder, el Estado, el derecho, etc.— no expresan otra cosa que la psicología abstractamente formulada de los agentes individuales calculadores del capitalismo. Es decir que también aquí, en el sociólogo alemán que, atendiendo a sus intenciones subjetivas, aspiraba de un modo más honrado y más consecuente a abordar su ciencia sobre un plano puramente objetivo, a fundamentar y a poner en práctica una metodología de la pura objetividad, se manifiestan y se imponen —como las más fuertes— las tendencias imperialistas de la seudoobjetividad.

La concepción maxweberiana de la "oportunidad" se halla calcada, de una parte, sobre la interpretación machista de los fenómenos de la naturaleza, a la par que se ve determinada, de otra parte, por el subjetivismo psicológico de la "teoría de la utilidad-límite", convirtiendo las formas objetivas, los cambios de forma, los acontecimientos, etc., de la vida social en una embrollada trama de "esperanzas" —cumplidas o incumplidas— y su sujeción a leyes en "oportunidades" más o menos verosímiles de que esas esperanzas lleguen a realizarse. Y es, asimismo, evidente que una sociología orientada en tal dirección sólo puede llegar, con sus generalizaciones, a simples analogías abstractas.

Pero la sociología del período imperialista no se limita a abordar las tareas más arriba señaladas, sino que intenta, además, dar satisfacción a aquella "necesidad de una concepción del mundo" provocada durante este período por la "filosofía de la vida", por la renovación de Hegel y del romanticismo, etc., tendencias que apuntan todas ellas, sin excepción, hacia un irracionalismo místico. Estas tendencias revisten, en la sociología alemana, diferentes formas. A veces, se manifiestan directamente, como cuando Rathenau, por ejemplo, habla de la rebelión irracionalista del

25 Max Weber, *Wistschaftslehre,* p. 325.

"alma" contra el aparato mecánico del capitalismo (y en términos parecidos se expresan también los poetas de la escuela de George, etc.). Más complicado es, en Simmel, el dualismo de la sociología formalista y la irracionalista "filosofía de la vida" ante el problema de la "tragedia de la cultura".

También en este punto hay que señalar la posición especial que ocupa Max Weber, sobre todo porque, en su lucha contra este irracionalismo, lo eleva a un grado todavía más alto. Max Weber se defiende reiteradamente contra el reproche del relativismo, pero considerando su método agnóstico-formalista como el único científico, puesto que, a juicio suyo, no permite introducir en la sociología nada que no sea susceptible de probarse de un modo exacto. Según él, la sociología sólo puede ofrecernos una crítica técnica, es decir, investigar "*cuáles* son los medios adecuados para llegar al fin propuesto" y, de otra parte, "establecer los *resultados* a que conduciría la aplicación de los medios necesarios, *junto a* la eventual consecución del fin perseguido".[26] Todo lo demás, cae, según Max Weber, fuera de la ciencia, es objeto de la fe y, por tanto, algo irracional.

La "libertad de valores" de la sociología que propugna Max Weber, su aparente depuración de todos los elementos de lo irracional, viene, pues, en definitiva, a irracionalizar todavía más el acaecer histórico-social. Y él mismo tiene que aceptar —aunque sin llegar a ver, ciertamente, que con ello da al traste con toda la racionalidad de su metodología científica— que el fundamento irracional de las "valoraciones" tiene sus profundas raíces en la misma realidad social. He aquí sus palabras: "La imposibilidad de adoptar 'científicamente' una actitud práctica... responde a razones mucho más profundas. Carece de sentido, por principio, ante el hecho de que las diferentes ordenaciones universales del mundo se hallan en irreductible lucha entre sí."[27]

Max Weber topa aquí con el problema planteado por el *Manifiesto Comunista* cuando dice que la historia es toda ella una historia de luchas de clases. Pero, como no puede ni quiere reconocer estos hechos, porque su concepción del mundo se lo impide, y como, en virtud de ello, no está en condiciones ni abriga la voluntad de extraer las consecuencias discursivas dialécticas que se derivan de la estructura dialéctica de la realidad social, se ve obligado a refugiarse en el irracionalismo.

Y vemos aquí con una gran claridad cómo el irracionalismo del período imperialista nace de las falsas respuestas que se dan a preguntas legítimas, puesto que las formula la realidad misma: de una situación en la que, planteándose a los ideólogos por la misma realidad, con una fuerza

[26] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* pp. 149 *s.*
[27] Max Weber, *Politische Schriften,* p. 545.

cada vez mayor, problemas de tipo dialéctico, éstos son incapaces por razones sociales y, consiguientemente, metodológicas también— de darles una solución dialéctica. El irracionalismo es la forma que adopta, como resultado de esto, la tendencia a esquivar la solución dialéctica de problemas dialécticos. La aparente cientificidad, la rigurosa "libertad de valores" de la sociología es, por lo tanto, en realidad, la fase más alta del irracionalismo a que hasta ahora se ha llegado. Y el consecuente pensamiento de Max Weber hace que estas consecuencias irracionalistas se acusen en él con mayor claridad que en el neokantismo del período imperialista.

Y adviértase que Max Weber es un enérgico adversario de habitual irracionalismo alemán, tanto del anterior a él como del imperante en su tiempo. Ve perfectamente claro que algo sólo puede ser irracional con referencia a otra cosa, es decir, relativamente irracional. Y desprecia el irracionalismo de las vivencias de los pensadores de su tiempo: "Quien busque 'visiones', que vaya al cine." [28] A este propósito, no deja de ser curioso que excluya expresamente de esta acusación a Jaspers, el pensador que más tarde dará la pauta a la filosofía existencial, y a Klages. Esto quiere decir que su repulsa crítica va dirigida solamente contra las formas anticuadas y vulgares del irracionalismo. Y, como su propia metodología se halla empapada de tendencias irracionalistas, nacidas de motivaciones específicamente imperialistas y que para él resultan insuperables, motivaciones nacidas del carácter contradictorio interno de su propia posición ante el imperialismo alemán y ante la democratización de Alemania, Max Weber se ve obligado a reconocer las formas nuevas y más refinadas del irracionalismo, en parte determinadas por su misma metodología dual. Y el hecho de que seguramente las habría rechazado de habérsele presentado bajo su forma prefascista, y más aún bajo su forma fascista desarrollada, nada dice en contra de esta conexión histórico-metodológica. De haber tenido que enfrentarse directamente con el fascismo, se habría encontrado ante él *—mutatis mutandis—* en una situación parecida a la que hubieron de adoptar ante él Stefan George o Spengler.

Max Weber combate el irracionalismo anticuado de la sociología alemana de los Roscher, los Knies y los Treitschke; se manifiesta en contra del irracionalismo más moderno, pero todavía simplista, de un Meinecke y se burla de él con las siguientes palabras: "Según esto, la conducta humana encontraría su sentido específico en el hecho de ser *inexplicable* y, por tanto, *incomprensible*." [29] Y se expresa con la misma actitud irónica acerca del concepto de la personalidad del irracionalismo romántico, "que la 'persona' *comparte* en absoluto con los animales". [30] Pero esta

[28] Max Weber, *Religionssoziologie*, p. 14.
[29] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 46.
[30] *Ibid.*, p. 132.

ingeniosa y certera polémica contra el irracionalismo vulgar por entonces en boga no destruye el meollo irracional del método y de la concepción del mundo de Max Weber. Éste trata de salvar la cientificidad de la sociología recurriendo a su "libertad de valores", pero, al hacerlo así, desliza todo lo irracional en las valoraciones, en las posiciones. (Baste recordar su puntualización histórico-sociológica acerca de lo racional de la economía y lo irracional de la religión.)

Max Weber resume así su punto de vista: "La imposibilidad de adoptar 'científicamente' una actitud práctica... carece de sentido, por principio, ante el hecho de que las diferentes ordenaciones universales del mundo se hallan en irreductible lucha entre sí... Si algo sabemos, volvemos a saber hoy que algo puede ser sagrado, no sólo a pesar de no ser bello, sino precisamente *porque* y *en cuanto que* no lo es... y qué algo puede ser bello, no sólo a pesar de no ser bueno, sino en aquello en que no lo es; volvemos a saberlo desde Nietzsche, y ya antes de él lo hemos visto plasmado en las *Fleurs du mal,* el tono de poesías de Baudelaire; y es una verdad de todos los días la de que algo puede ser verdadero, a pesar de no ser y en cuanto que no es ni bello, ni santo, ni bueno... Diversos dioses se disputan aquí unos con otros, y para todos los tiempos... Según la posición que en definitiva se adopte, lo uno será para el individuo el diablo y lo otro dios, debiendo el individuo optar por lo que *él* quiere considerar como dios y lo que quiere reputar como el diablo.

"Y así sucede en todos los órdenes de la vida... Los viejos dioses múltiples, despojados de su magia y revistiendo, por tanto, la forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, pugnan por dominar nuestras vidas y comienzan a librar de nuevo entre sí su eterna lucha." [31]

Esta irracionalidad de las posiciones adoptadas por los hombres, y precisamente en lo que se refiere a su conducta práctica decisiva, es, según Max Weber la presente, un hecho fundamental suprahistórico de la vida social. Pero, tal como él lo expone, presenta algunos rasgos específicos tomados del presente. Ante todo, vemos que el retraimiento de la vida pública, y con ello la conciencia del individuo aislado, se convierte en el juez inapelable de las decisiones, con lo que, anulando hasta la posibilidad de una instancia objetiva, se acentúa todavía más el carácter irracional de la decisión. Y esta situación del mundo va unida, según Max Weber, al hecho de que éste se ve "despojado de su magia", a la aparición de la prosa moderna, en la que las figuras míticas de los dioses en disputa pierden su forma mítico-religiosa-sensible, para mostrarse sólo bajo su antinomia abstracta (y bajo la irracionalidad de su existencia y en las reacciones subjetivas que provoca).

[31] *Ibid.,* pp. 546 *s.*

De este modo, la concepción del mundo de Max Weber viene a desembocar en el "ateísmo religioso" del período imperialista. El ateísmo y el abandono de Dios de la vida, ya despojados de su magia, se presentan como la fisonomía histórica del presente, que aunque deba aceptarse como un hecho histórico, tiene que despertar por fuerza una profunda desazón y la profunda nostalgia de los viejos tiempos, aún no "despojados de magia".

En Max Weber, esta actitud no es tan abiertamente romántica como en la mayoría de los "ateos religiosos" de su tiempo. En cambio, cobra en él tanto mayor fuerza plástica la carencia de perspectivas histórico-sociales como la base real de su "ateísmo religioso". Como siempre, Max Weber se muestra también aquí más cauto que los posteriores críticos de la cultura que adoptan este mismo punto de vista, se afana más en no perder el contacto con la cientificidad, lo que hace que la carencia de perspectivas no excluya en él, *a limine* y *a priori,* la posibilidad de una perspectiva, limitándose a negarla para el presente y convirtiendo esta negación en la característica de la probidad intelectual.

Y este punto de vista es perfectamente explicable, a la vista de las concepciones de Max Weber, tal como han quedado expuestas aquí, pues, aun suponiendo que fuese viable cuanto él apetece para Alemania, ello no podría hacer cambiar en lo más mínimo su fundamental enjuiciamiento de la realidad social; en fin de cuentas, la democratización de Alemania que él propugna no es, a sus ojos, otra cosa que una medida de orden técnico para el mejor funcionamiento del imperialismo, la adaptación de la estructura social de Alemania a la de la democracia occidental, que, como él mismo ve claramente, se halla igualmente sometida, en lo que a la esencia de su vida social se refiere, a los males que lleva aparejado el hecho de verse "despojada de su magia", etc.

De aquí que, al volver su mirada a la esencia de la vida social, no vea por todas partes más que tinieblas. Y hay que decir que pinta con colores impresionantes esta situación del mundo. La más alta virtud del sabio es, nos dice, "la sencilla probidad intelectual". "Y ella nos obliga a afirmar que la situación ante la que se encuentran, hoy, los muchos que esperan afanosamente el advenimiento de nuevos profetas y mesías es la misma que resuena todavía en nuestros oídos como un eco de aquel hermoso himno edomítico de los vigías de los días del exilio, recogido en el oráculo de Isaías: 'Danme voces de Seir: Guarda ¿qué de la noche? ...La mañana viene, y después la noche: si queréis, preguntad; volved, venid.' Y el pueblo a quien esto fue dicho indagó, en efecto, y siguió indagando durante más de dos milenios, y sabemos cuál ha sido su terrible suerte. De donde debemos extraer la enseñanza de que no basta con obstinarse y anhelar, y proceder de otro modo: entregarnos a nuestro trabajo y hacer honor, tanto en lo humano como en lo profesional, a las 'exigencias del

día'. Las cuales son claras y sencillas, si cada uno sabe encontrar y escuchar al demonio que sostiene el hilo de *su* vida." [32] No es difícil ver que Max Weber lleva la carencia de perspectivas del "ateísmo religioso", resueltamente, más allá que Dilthey y que el propio Simmel. Con esta actitud puede entroncarse directamente el nihilismo de los pensadores existencialistas, como se entroncará, en efecto, al llegar a Jaspers.

Por donde Max Weber sólo expulsa al irracionalismo de la metodología, del análisis de los hechos concretos, para introducirlo como la base filosófica de su concepción del mundo, con una decisión hasta entonces desconocida en Alemania. Por otra parte, esta eliminación del irracionalismo del campo de la metodología no es tampoco, ni mucho menos, total.

Por cuanto que la sociología de Max Weber lo relativiza todo al reducirlo a los tipos racionales, su tipo de Führer no tradicional, que adquiere este rango gracias a su "carisma" personal, es también algo puramente irracionalista.

Pero, aun prescindiendo de esto, no cabe duda de que los razonamientos expuestos más arriba marcan por vez primera, con trazos reales, la transición del neokantismo imperialista a la irracionalista filosofía existencial. Por eso no tiene nada de extraño que Jaspers descubra en Max Weber un nuevo tipo de filósofo. Con cuánta fuerza expresa Max Weber, en este punto, la tendencia general de la intelectualidad alemana más cultivada (y, en lo político, orientada hacia la izquierda) del período imperialista; hasta qué punto su rigurosa cientificidad no es más que un camino hacia la definitiva instauración del irracionalismo en la concepción del mundo; cuán indefensos se hallaban, pues, los mejores intelectuales de Alemania ante el asalto del irracionalismo, lo demuestra —para poner solamente un ejemplo— el siguiente pasaje de una carta de Walter Rathenau: "Queremos llegar con el lenguaje y las imágenes del intelecto hasta las puertas de la eternidad; no para derribarlas, sino para acabar con el intelecto, al realizarlo." [33] De esta actitud al predominio absoluto del irracionalismo no media ya más que un paso: la renuncia resuelta a este "rodeo" a través del intelecto y la cientificidad. Paso que no se hará esperar mucho. En el fondo, Spengler no hará más que construir, con su estilo de diletante y su abierta mitología, el mismo tránsito del relativismo extremo a la mística irracionalista que Max Weber expone a manera de una confesión, en su paso de la ciencia exacta a la concepción del mundo.

[32] *Ibid.*, p. 555.

[33] Walter Rathenau, *Briefe*, Dresde, 1927, p. 186.

V

La indefensión de la sociología liberal (Alfred Weber. Mannheim)

La concepción de la sociedad en Max Weber adolece, como hemos visto, de una profunda contradicción: de una parte, afirma, frente a la reacción prusiana y de los junkers, la necesidad de una evolución democrática de Alemania, aunque sea, ciertamente, al servicio de un imperialismo alemán más eficaz; de otra parte, adopta una actitud crítica ante la democracia moderna y la cultura capitalista en general y se acredita un hondo pesimismo con respecto a ellas. Esto hace que sus pronósticos y sus perspectivas sean también necesariamente contradictorias. Ya hemos escuchado su utopía reaccionaria de un cesarismo democrático. Pero, junto a ello, expresa, después de la derrota de Alemania en la primera Guerra Mundial, la clara concepción de que las posibilidades de un imperialismo alemán han quedado destruidos para mucho tiempo y de que el pueblo alemán deberá resignarse a esta situación: la democracia aparece, en relación con esto, como la forma política de ese estado de resignación y, al mismo tiempo, como el dique más eficaz contra el movimiento obrero revolucionario. Y la misma contradicción hemos podido apreciar más arriba, en cuanto al problema del irracionalismo en la metodología, de una parte, y de otra en la concepción del mundo.

Esta contradicción la hereda de Max Weber la sociología alemana del período de posguerra, en la medida en que se apoya en el pensamiento democrático, por muy tenue que éste sea. El más caracterizado representante de esta forma de transición es Alfred Weber, hermano de Max y más joven que éste.

Sin embargo, el dualismo entre el racionalismo y el irracionalismo aparece, en él, desde el primer momento (ya en el período de anteguerra), estructurado de otro modo; Alfred Weber se halla fuertemente influido por Bergson y otros pensadores irracionalistas adscritos a la filosofía de la vida. Esto quiere decir que concibe todo lo racional, todo lo científico, de un modo más radical que Max Weber, como algo puramente técnico, pragmático-agnosticista, como un medio auxiliar puramente externo, técnico, ya que, según él, sólo puede existir *una* vía de acceso al "habitáculo" muerto de las exterioridades del ser, y este acceso a la "vida" lo forma la "vivencia" inmediata, en su irracionalidad. Pero Alfred Weber no por ello rompe radicalmente con toda ciencia en nombre de la vivencia, como ya antes de la guerra lo habían hecho los discípulos de Stefan George, ni asigna tampoco el problema de la irracionalidad, como su hermano, al campo extracientífico de la concepción del

mundo. Intenta encontrar una "síntesis": el "esclarecimiento" discursivo de lo irracional, pero sin racionalizarlo; una cientificidad que es, por su propia esencia, anticientífica. Con lo que la contradicción de Max Weber se reproduce, elevada a un plano superior.

Pero no se crea que se trata simplemente de una diferencia entre dos individualidades. Esta posición de Alfred Weber era, antes de la guerra, la de un solitario. La agudización de las luchas de clases, la situación de crisis de la burguesía, el fortalecimiento de las tendencias conscientemente revolucionarias en el movimiento obrero de todo el mundo, la existencia, el crecimiento y el fortalecimiento constante de la sociedad socialista en la Unión Soviética, abren en la reacción de las ideologías burguesas, como veíamos al analizar la filosofía de la historia de Spengler, el camino hacia una nueva y desarrollada consideración irracionalista de los problemas sociológicos. De una parte, surge en las ciencias de la sociedad y de la historia un "método" irracionalista, la tipología diltheyana-maxweberiana se desarrolla hasta convertirse en una "morfología", en una "teoría de las formas" filosófico-social; de otra parte, vemos cómo en las violentas luchas de clases que comienzan a librarse al final de la guerra en torno a la nueva república, el irracionalismo aparece cada vez más como el escudo ideológico de la decidida reacción. Ahora bien, como la metodología de Alfred Weber comparte las tendencias de la reacción de posguerra en cuanto al problema del irracionalismo, pero empeñándose al mismo tiempo en hacer de ellas el fundamento sociológico de un nuevo movimiento democrático, su difuso y vacilante eclecticismo adquiere, transitoriamente, una amplia significación.

Alfred Weber comparte con su hermano la apreciación del régimen existente en Alemania, por oposición al de las democracias occidentales, lo que le separa nítidamente de la reacción abierta, la cual idealiza la situación alemana. Y se mantiene, además, en este terreno, al margen de todas las mitologías históricas. La diferencia no radica, para él, en los caracteres nacionales, sino en los destinos históricos de las naciones. Ve todos los beneficios que reportó a las culturas occidentales el hecho de haberse plasmado como naciones en relación con grandes movimientos revolucionarios, mientras que "a nosotros, la creación como nación-Estado nos fue regalada".[34]

En estas palabras va implícita la repulsa más o menos resuelta de las teorías historiográficas de la reacción. Pero esta repulsa, fruto de las ideas liberales de Alfred Weber, no tardará en ser revocada y convertida en una tendencia reaccionaria. Pues Alfred Weber se halla también fuertemente influido por la crítica que se hace de la moderna democracia

[34] Alfred Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie,* Karlsruhe, 1927, p. 120.

burguesa y que va unida siempre el irracionalismo. (Baste señalar las relaciones entre Sorel y Bergson.) Esta crítica trasluce bien claramente la degradación reaccionaria del liberalismo. El democratismo tantas veces proclamado se ve traicionado ignominiosamente por el miedo a las posibilidades socialistas de una democracia llevada hasta sus últimas consecuencias. Alfred Weber se suma, en este punto, a la corriente general imperialista tan en boga de aquellos críticos de la democracia que reducen la problemática de ésta a su forma de masas. Por tanto, en vez de criticar resueltamentè —que sería el problema real— los límites burgueses, capitalistas, de la democracia presente, retrocede aterrado ante las consecuencias socialistas de esta crítica y se vuelve contra el carácter de masas de la democracia, con lo que su crítica afluye necesariamente —pese a todas las reservas— a la corriente general de la reacción. Y esto le lleva de nuevo a las mismas posiciones que, como veíamos, había querido rehuir: las de la misión universal reservada al atraso social de Alemania. Por eso le vemos ahora sostener que Alemania tiene ante sí la posibilidad de seguir un nuevo camino, el que toda la humanidad busca.

Véase, pues, cuán tenaz es aquella tradición alemana reaccionaria que toma su punto de partida de la consigna bismarckiana de la unión de la nación alemana para llegar, provisionalmente, a su apogeo, durante la primera Guerra Mundial, en la divisa de "la esencia alemana salvará al mundo"; la concepción de que son precisamente los aspectos que marcan el atraso de Alemania con respecto al desarrollo democrático occidental los que constituyen la fuente de su superioridad internacional, de su misión para asumir el papel de guía del mundo entero. La posición específica de Max Weber debíase en buena parte a que se hallaba libre de este prejuicio chovinista; Alfred Weber, que en su enjuiciamiento de la historia de Alemania coincidía en lo esencial con su hermano, se desvía de este camino de la apreciación sobria y serena de la realidad precisamente cuando se trata de extraer las consecuencias decisivas, y capitula ante la concepción reaccionario-chovinista, a la que hace importantes concesiones. Y esta capitulación arroja una clara luz sobre su vacilante e inconsecuente posición, metodológicamente vinculada a la endeblez de la democracia en la República de Weimar y metodológicamente unida a su irracionalismo ecléctico y desorientado.

Queda determinada, así, la tarea de la sociología de Alfred Weber. Parte del hecho de que nos encontramos ante una situación mundial totalmente nueva. Hay en la historia del pensamiento, según él, tres períodos, y nos hallamos a comienzos del tercero. Por ello hay que romper por completo, necesariamente, a juicio de Alfred Weber, con las tradiciones clásicas. Filosóficamente, este sociólogo se entronca con la tradición ya analizada por nosotros, la tradición de lucha contra Descartes y el racionalismo derivado de él, tradición que arranca del Schelling de

la última época y termina en el fascismo. Y ve la cultura del futuro en el advenimiento de un "período poscartesiano". En este punto, no deja de ser interesante su fundamentación. Dice, refiriéndose a la herencia del idealismo alemán: "Pero éste conduce, por paradógico que ello parezca, al planteamiento materialista del problema y a continuas avenencias con el materialismo histórico." [35] Y hace violentos reproches a Troeltsch, acusándolo de estas avenencias.

También en este aspecto mantiene la concepción de la historia de Alfred Weber la más estrecha afinidad con la extrema reacción. Al tratar de la disputa en torno a Hegel, veíamos cómo la trayectoria de esta repulsa del período clásico va desde Lagarde hasta Baeumler. Pues bien, cuanto más se acerca esta trayectoria al hitlerismo, con mayor insistencia se afirma, en ella, que el materialismo histórico se halla profundamente entrelazado, en una alianza espiritual, con la ideología del período clásico; Rosenberg lo proclama así, refiriéndose claramente a la connivencia entre Hegel y Marx.

Es éste un problema de gran importancia para el desarrollo de la cultura alemana, y vale la pena detenerse un momento en él. La tendencia a excluir a Marx y al marxismo de la cultura alemana era, desde el primer momento, una tendencia aparejada a toda reacción antidemocrática, aunque cualquiera que estudiase el problema con cierta imparcialidad tenía que convencerse necesariamente de cuán profundamente enlazado se hallaba el marxismo con la ideología del período de florecimiento de la cultura alemana, con el período que va de Lessing a Heine y de Kant a Hegel y a Feuerbach. Durante largo tiempo, fue posible machacar sobre el tópico de que el marxismo era un producto "no alemán". Pero la agudización de las luchas de clases, y sobre todo el primer debate teórico-práctico en torno a los problemas de la democracia y del socialismo, impuesto por la pérdida de la primera Guerra Mundial, vino a crear en este punto una nueva situación, cuya expresión ideológica tenemos en el punto de vista de Alfred Weber citado más arriba. La conciencia de este entronque entre el período clásico y el marxismo fue un resultado necesario del desarrollo social objetivo, pues este problema —exceptuando tan sólo a Franz Mehring— no llegó a plantearse, o se planteó muy débilmente, en la literatura de la socialdemocracia. Y es extraordinariamente significativo, tanto desde el punto de vista metodológico como desde el punto de vista social que Alfred Weber contestase a este certero planteamiento del entronque real con la repulsa de todo el período clásico en bloque. Metodológicamente, se extraen con ello las consecuencias de la posición irracionalista fundamental; si el porvenir de la cultura depende del advenimiento de un "período poscartesiano", es perfectamente con-

[35] *Ibid.*, p. 23.

secuente arrojar todo el período que va de Lessing a Heine al montón de los trastos viejos y ver en Marx la culminación —igualmente repudiable— de esta trayectoria "cartesiana". La lucha contra el marxismo impone, cabalmente, la ruptura con las más grandes tradiciones de la cultura alemana. (No tiene la menor importancia, en lo que a la línea fundamental de razonamiento se refiere, el hecho de que la demagogia fascista estatuya ciertas excepciones, sobre todo la de Hölderlin y, en parte, la de Goethe.)

También a propósito de esta metodología podemos observar una vez más cómo, en el período imperialista, puntos de partida exactos —aquí, el entronque de Marx con el período clásico— conducen a las más falsas y funestas conclusiones —en este punto, a la repudiación de todo el período clásico—. La base objetiva la suministran, aquí, las luchas de clases libradas en el seno de la República de Weimar. En el curso de estas luchas, se hace cada vez más evidente que sólo apoyándose en las fuerzas de la clase obrera revolucionaria es posible mantener realmente en pie y desarrollar la democracia, que conduce necesariamente a los derroteros del socialismo. Y, a su vez, la "democracia" que se defiende contra este asalto, no puede sostenerse sin el apoyo de la extrema reacción. En estas condiciones, el margen social de una democracia de tipo puramente occidental (por el estilo de la inglesa) se hace cada vez más estrecho. Ante los ideólogos de esta línea intermedia liberal, entre los que se cuenta Alfred Weber, surge, así, el problema de salvar su concepción liberal de la democracia, lo que sólo es posible mediante el más estrecho contacto con la reacción y la lucha resuelta contra la izquierda, unida a la repulsa —necesariamente inoperante— de las exigencias descaradas de la reacción más extrema. Este último principio cobra clara expresión en la sociología irracionalista de Alfred Weber. La enérgica lucha contra la izquierda, contra las verdaderas fuerzas de la democracia, le lleva a enlazar la repulsa lagardeana y la crítica nietzscheana del período clásico con el intento de aplastamiento del marxismo. Y el que fuera precisamente en este terreno donde se abrió el camino para la ideología fascista, para las teorías de la historia y la cultura de los Baeumler y los Rosenberg, no es sino uno de tantos hechos, nada escasos, que vienen a confirmar la trayectoria que lleva a ciertos liberales convencidos, en los períodos de crisis —y precisamente en virtud de su ideología liberal— a convertirse en desbrozadores del camino por el que más tarde marchará la ideología de la más extrema reacción.

He aquí por qué la repulsa del materialismo histórico en Alfred Weber es más violenta y apasionada que en Max Weber y en Troeltsch. Ve en la racionalización general el carácter fundamental de la sociedad presente, lo mismo que su hermano, pero de un modo todavía más radical, más enérgicamente desligado de toda consideración de la economía y hasta

repudiando radicalmente ésta. Pero el hecho de que haya sido precisamente el capitalismo el causante de esta racionalización constituye, a sus ojos, un "azar histórico, pues exactamente lo mismo habría podido ser... el *Estado* el que emprendiera la racionalización general".[36] (También en este desprecio radical por la vida económica, por los motivos económicos, en el que, a su vez, se trasluce claramente que el verdadero adversario es, para él, el socialismo, el marxismo, prepara Alfred Weber el terreno para la ideología fascista.)

Y estas razones son las que le llevan a reclamar formas totalmente nuevas para la sociología: al nuevo método de la sociología cultural intuitiva. Esta nueva sociología descansa sobre el hecho de que el mundo aparece desdoblado en tres campos con "diferentes tendencias de desarrollo": el proceso de la sociedad, el proceso de la civilización y el movimiento de la cultura. Adviértase cuánta importancia adquiere aquí la falsa contraposición entre civilización y cultura, que Toennies fue el primero en situar en un lugar central. Pero también hasta qué punto esta contraposición se ha ido desarrollando, desde los tiempos de Toennies, en un sentido reaccionario-irracionalista. La crítica romántico-anticapitalista de la cultura del presente se ha convertido en la antítesis mecánicamente tajante entre la cultura y la vida económico-social, en la afirmación de una total heterogeneidad de la cultura con respecto a todas las demás tendencias y fuerzas de desarrollo de la humanidad, en un fetiche mistificado para intelectuales decadentes que se apartan medrosa y artificialmente de la vida pública de la sociedad.

El análisis del proceso de la civilización sólo conduce, según Alfred Weber, a la continuación de la trayectoria biológica de desarrollo de la humanidad, "por medio de la cual *sólo* obtenemos y ampliamos nuestra existencia *natural*".[37] De una parte, este desarrollo nada tiene que ver, por principio, con la cultura; ésta no brota ya como la más alta floración del desarrollo de la humanidad, sino que se concibe como algo radicalmente independiente de la existencia física y social de los hombres. Y, de otra parte, el carácter de la cultura, como la cúspide del ser humano, se contrapone polémicamente a todas las demás manifestaciones de la vida. Alfred Weber es perfectamente consecuente con su criterio cuando sólo considera como formas de la cultura la obra de arte y la idea y al artista y al profeta como sus exclusivos exponentes. Pero como, según hemos de ver, esta sociología de la cultura, que proclama como verdadero contenido una total abstención de la conducta social y que, por tanto, no puede penetrar nunca en la esencia del problema, apela sin embargo a lo social, surge un importante nexo espiritual de enlace entre Alfred Weber, la escuela de Stefan George y el hitlerismo: bastará con que Hitler

[36] *Ibid.*, p. 84.

[37] *Ibid.*, pp. 38 *ss.*

y Rosenberg infundan al "profeta" un contenido claramente reaccionario para que esta trayectoria de la sociología irracionalista alcance su apogeo en el sentido del fascismo. (Análogo a éste es el entronque entre el "carisma del Führer" en Max Weber y la ciega adoración del Führer proclamada por Hitler.)

Esta contraposición de cultura y civilización coincide, en Alfred Weber, con la que media entre la emoción y el intelecto, entre la intuición irracional y el racionalismo. Toda evolución es racionalista y sólo tiene un sentido metodológico fuera del campo de la cultura; la cultura no conoce ninguna clase de desarrollo, de progreso; sólo hay en ella una "corriente viva", entendida a la manera auténticamente bergsoniana. Alfred Weber rechaza, aquí, toda perspectiva, todo "pronóstico de la cultura" del porvenir; el futuro es —visto de un modo consecuentemente irracionalista— un misterio. Lo que haya de traernos es "una simple orientación en el presente".[38]

Llama la atención, lógicamente vista la cosa, aunque no puede sorprendernos, partiendo de las premisas de este sociólogo, el que no se dé cuenta de la contradicción que aquí surge. Pues si la cultura es, como él mismo subraya a cada paso —como buen bergsoniano—, una "corriente", ¿cómo cabe en ella una orientación sin haber investigado en qué dirección se mueve (problema que entraña el de la perspectiva)? La misión de la sociología consiste, según Alfred Weber, precisamente en formarse una visión de esta "corriente" y expresarla en "símbolos intuitivos". Y, sobre esta base, puede contestar a la pregunta de ¿dónde nos encontramos? Alfred Weber renuncia, pues, conscientemente a la "dignidad" científica de la sociología, aunque entiende que, sobre tales bases, cabe, sin embargo, establecer una síntesis y un análisis, cifrados en la intuición, pero que nada tienen que ver con la explicación causal. Huelga decir cuán cerca se halla esta nueva sociología de la filosofía existencial de Heidegger y Jaspers.

Ahora bien, por lo que se refiere al problema central concreto de Alfred Weber, a su constelación actual, es decir, a la posición que actualmente ocupamos en la historia, su diagnóstico coincide ampliamente con el de Max Weber: mecanización, aparatización, carácter de masas de la existencia; pero a ello hay que sumar, ahora, el pronóstico de la inexorabilidad de estas formas sociales de vida. También la democracia es, a los ojos de Alfred Weber, parte de este proceso de civilización. Este nuevo sociólogo la caracteriza, yendo ya en esto más allá que Max Weber, como "la dominación de la voluntad de poder de la política por fuerzas económicas ajenas al espíritu".[39] Lo que, naturalmente, guarda una estrecha relación con su repulsa del "carácter de masas de la existencia", bajo

[38] *Ibid.*, p. 9.

[39] *Ibid.*, pp. 126 y 104.

la democracia. De este diagnóstico emana, sin embargo, la perspectiva especial de la sociología de Alfred Weber. Éste dice, refiriéndose al destino de la democracia y a nuestros deberes en su estructuración, que es necesario ahondar hasta un estrato más profundo; y surge, así, el verdadero problema: "Hay que separar *las* partes del pensamiento democrático que se derivan sencillamente de la trayectoria de la autoconciencia humana de las que nacen del aparato intermedio racional del pensamiento y la intuición civilizadores." [40] O, lo que es lo mismo hay que penetrar, por la intuición, en los "hechos primarios de la vida". Lo cual, formulado en términos concretos, vale tanto como decir: los fenómenos son la civilización; los hechos primarios, en cambio, el "dirigir" y el "ser dirigidos". Por donde el problema central de la democracia estriba en crear una nueva capa de dirigentes.

En estas posiciones de Alfred Weber se vislumbra todavía cierto instinto democrático certero, por cuanto que critica, refiriéndose al desarrollo de Alemania, el hecho de que las capas bajas no tengan acceso a la dirección de los asuntos públicos. Pero, al tratar de traducir este concepto en soluciones positivas, no acierta a ofrecer más que confusas utopías reaccionarias. Y nada tiene de extraño que sea así, pues ello responde necesariamente a su modo de plantear el problema y a la base social sobre que este planteamiento descansa. Como no es casual tampoco el hecho de que el problema de la dirección fuese planteado precisamente por los sociólogos de aquellos países en los que no había llegado a desarrollarse la democracia burguesa (por Max Weber en Alemania y Pareto en Italia).

Max Weber había llegado a ver claramente —en sus análisis concretos— que precisamente aquel desarrollo ademocrático, seudoparlamentario, de Alemania debía traer como consecuencia una selección defectuosa y fatal de los dirigentes; y de aquí partía, políticamente, para exigir la democratización, la parlamentarización de Alemania. Pero, al condensar teóricamente sus concepciones, se dejaba llevar también aquí de una mística irracionalista.

Como es sabido, Max Weber, en su sociología, considera especialmente la misión del dirigente democrático como un "carisma", terminología en la que se expresa ya el carácter conceptualmente no esclarecido del dirigente, captado de un modo irracionalista. Y ello era inevitable, para Max Weber, pues si —siguiendo la metodología de la historia de Rickert, para la que sólo existen fenómenos sueltos—, nos preguntamos por qué llegaron a convertirse en dirigentes un Pericles o un Julio César, un Cromwell o un Marat, y tratamos de generalizar sociológicamente las respuestas histórico-individuales a esta pregunta, surgirá el concepto del "carisma",

[40] *Ibíd.*, p. 113.

que viene, sobre poco más o menos, a plasmar en un seudoconcepto nuestro asombro incapaz de llegar a comprender, es decir, algo irracional. En cambio, Hegel, cuando en su tiempo hablaba del "individuo histórico-universal", no partía del individuo, sino del problema planteado por la historia a una época o a una nación, considerando como "histórico-universal" al individuo que se revelaba capaz para resolverlo. Hegel sabía perfectamente que la cuestión de que fuera el individuo X o Y el que llegara a convertirse, de hecho, en el "individuo histórico-universal", entre los que, como posibilidad, contaban con el grado de conciencia y de energía necesario para ello, entrañaba un elemento de inevitable azar. Max Weber, por su parte, al plantear el problema precisamente desde el punto de vista de este inevitable azar, buscándole cabalmente una "solución" en este terreno, tenía que arribar necesariamente al seudoconcepto, en parte abstracto y en parte místico-irracional, del "carisma".

Entretanto, el materialismo histórico se había encargado de esclarecer el problema mismo hasta mucho más allá del límite a que había llegado Hegel. El análisis de las luchas de clases y de la diversa composición y estructura de las clases, que varía, además, con arreglo a los distintos períodos históricos, países y grados de desarrollo, ofrece la posibilidad metodológica de plantear y resolver con toda claridad aquello que en este problema es auténticamente científico y susceptible de solución, en el sentido de que la lucha económica y política de una clase va siempre unida al desarrollo de una capa de dirigentes cuyo tipo, composición, selección, etc., hay que explicarse científicamente partiendo de las condiciones de la lucha de clases, de la composición, el grado de desarrollo, etc., de la clase, de la acción mutua entre la masa y los dirigentes, etc. En la obra de Lenin titulada *¿Qué hacer?* tenemos el modelo de este tipo de análisis, en cuanto al contenido y al método.

Pero a la sociología burguesa le estaban vedados, de antemano, los resultados y los métodos de esta manera de plantear el problema. No sólo porque esta sociología rechazaba por principio la lucha de clases (pues, pese a esta actitud, habría podido remontarse, por lo menos, hasta la claridad de Hegel), sino porque el problema se planteaba, para ella —más o menos conscientemente— partiendo de la oposición contra la democracia que avanzaba, porque, desde el primer momento, hacía descansar el problema, metodológicamente, no en la acción mutua entre los dirigentes y las masas, sino —en mayor o menor medida— en el antagonismo entre aquéllos y éstas. Y estas razones de clase hacen que el problema se plantee en términos a la vez abstractos e irracionalistas, reduciendo los problemas de la democracia a la cuestión de los dirigentes. Y es claro que, así estrechado y deformado el problema, sólo podía encontrar soluciones deformadamente irracionalistas, antidemocráticas.

Donde más claramente se ve esto es en el conocido libro de Robert

Michels sobre la sociología de los partidos. Para rebajar la democracia, y especialmente la democracia obrera, se elevaban al plano de "leyes sociológicas" los fenómenos introducidos por el reformismo en los partidos socialdemócratas y en los sindicatos colocados bajo su influencia. De un fenómeno específico correspondiente a una parte del movimiento obrero en el período imperialista se deducía la "ley" de que las masas no podían destacar de su seno una capa adecuada de dirigentes.

Hemos puesto de manifiesto, en Max Weber, la contraposición entre la crítica concreta político-histórica, en la que señalaba, refiriéndose a la Alemania guillermina, la incapacidad del absolutismo disfrazado de democracia para llegar a formar una capa de dirigentes, y su sociología "carismática" místico-irracionalista. El mismo o parecido antagonismo interno encontramos también en Alfred Weber. Con la diferencia de que, en éste, la crítica del atraso democrático de Alemania es puramente episódica, mientras que la mística irracionalista abarca, no sólo la selección de los dirigentes, sino todo el problema de la democracia y su dirección. Alfred Weber apela a la juventud, exige que se separe, en la selección de los dirigentes, la pauta personal de las ingerencias de los partidos, y reclama el establecimiento de "una norma aristocrático-espiritual pletórica de contenido y bien delineada en cuanto al carácter".[41] No acierta a decir, por supuesto, cuál sea el contenido de semejante norma, toda vez que el contenido, según su teoría, es indefinible, pura "vivencia". Por donde el pretensioso vuelo de su nueva sociología viene a parar, a la postre, en la sugerencia, carente de todo fundamento, de la visión de un nuevo rumbo, con confusas alusiones a una completa transformación en lo que a la concepción del mundo se refiere y con el llamamiento a una "generación que no sería concebible sin Nietzsche, su maestro",[42] aunque un Nietzsche sin la "bestia rubia". He aquí la "base" sobre la que los nuevos hombres deberán crear la colaboración pacífica entre los pueblos.

Por muy confusas que sean estas consideraciones y muy pobres y eclécticos los resultados discursivos que de ellas se derivan, es evidente que semejantes intentos de una sociología de la dirección y de los dirigentes tienen una importancia nada desdeñable para la formación de una atmósfera espiritual favorable a la creación de la mística nazi del Führer. Se sientan las bases metodológicas para ello, al convertir todo este complejo de problemas en el objeto necesariamente irracional de vivencias subjetivas. No cabe duda de que, sin esta atmósfera, jamás habría llegado la teoría fascista del Führer ha encontrar acogida entre la intelectualidad. Y en nada altera la conexión objetiva en cuanto a la evolución de la ideología alemana hacia el fascismo el hecho de que el carácter vivencial-

[41] *Ibid.*, p. 130. [42] *Ibid.*, p. 141.

irracionalista de la selección de los dirigentes en el movimiento hitleriano fuese simplemente un medio para enmascarar la corrupción y el reinado de la arbitrariedad que caracterizan este movimiento, de que éste tuviese sus propios principios de selección, muy claros y racionales (entrega al capitalismo monopolista, con los medios más bárbaros) y de que estas últimas motivaciones se hallasen muy lejos, totalmente aparte de las intenciones de Max y Alfred Weber.

Esta mescolanza de una filosofía netamente reaccionaria con vagas deducciones sociológicas liberales y perspectivas utópico-seudodemocráticas, es un claro reflejo de la ideología de la República de Weimar, de aquella "república sin republicanos". El incoherente carácter ecléctico de esta sociología no refleja solamente las cualidades personales de Alfred Weber, sino que responde también a los cambios operados en el período en que nacieron estas ideas. La concepción originaria proviene de los años de anteguerra y pasa por el período de la guerra y de la ola revolucionaria, para cobrar su forma literaria en los años de la "estabilización relativa". Esta etapa de desarrollo, la época de las máximas esperanzas e ilusiones de aquella intelectualidad alemana calificada que, de una parte, en el terreno de la concepción del mundo, comparte hasta el extremo las tendencias reacionarias de la "filosofía de la vida", mientras, de otra parte, retrocede, sin embargo, ante las consecuencias político-sociales de sus representantes más desaforados, sobre todo los fascistas, era, evidentemente, la época más propicia para esa clase de utopías confusas. Esta intelectualidad no se halla —tampoco en el terreno ideológico —en condiciones de poder librar una lucha efectiva contra la reacción, razón por la cual se limita a soñar con la permanencia de la "estabilización relativa" (y, cuando ésta se derrumba, con su restauración); construye, por tanto, sus teorías sociales sobre la base de asimilarse lo más posible de la filosofía de la vida y del existencialismo, pero tratando de salvar, al mismo tiempo, algo de la cientificidad de la sociología. Y esta salvación, que entraña al mismo tiempo, como veíamos en Alfred Weber, una enérgica lucha contra la izquierda, y sobre todo contra el materialismo histórico pretende a la par con ello fundamentar discursivamente la significación social, la función social de los dirigentes salidos de esta intelectualidad "libre".

El más caracterizado representante de estas tendencias, entre la joven generación de los sociólogos alemanes, es Karl Mannheim. En la formación de sus concepciones tuvieron las influencias de la "estabilización relativa" un papel más decisivo aún que en la formación de las ideas de Alfred Weber, que pertenecía a una generación anterior. Esto explica por qué, en vez de la sociología de la cultura abiertamente mística e intuicionista de éste, nos encontramos en Mannheim con una "sociología del saber" escépticamente relativista y que coquetea con la filosofía existencial. (Esta etapa de desarrollo de la sociología alemana se halla también

representada, como veíamos en el capítulo IV, en las obras del filósofo Max Scheler, publicadas por los mismos años.)

También Mannheim, como todos los agnosticistas y relativistas del período imperialista, protesta contra el reproche del relativismo. Este sociólogo resuelve el problema con ayuda de una nueva terminología, llamándose "relacionalista". La diferencia entre el relativismo y el "relacionalismo" es, sobre poco más o menos, la misma que puede existir, para decirlo con las palabras de Lenin en su carta a Gorki, entre un diablo amarillo y otro rojo.[43] En efecto, la "superación" del relativismo consiste, para Mannheim, en declarar anticuada y dejar a un lado la vieja teoría del conocimiento, que, por lo menos, sentaba el postulado de la verdad objetiva, aunque luego llamara relativismo a su negación. En cambio, la "teoría moderna del conocimiento... debe partir de la existencia de campos del pensar en que no es en modo alguno concebible un saber libre de la posición adoptada, no referido a nada".[44] O, dicho en términos todavía más radicales, con referencia al campo del conocimiento social: "Cada cual ve primariamente aquella parte de la totalidad social hacia la que su voluntad se orienta." [45]

La fuente donde abreva Mannheim se ve claramente, aquí: es la ideología del materialismo histórico. Lo que no ve —coincidiendo en ello con todas las vulgarizaciones y todos los adversarios vulgares de esta teoría— es que, en ella, lo relativo y lo absoluto se intercambian y se truecan lo uno en lo otro en una mutua acción dialéctica y que, en ella, esta acción mutua corresponde aproximadamente al carácter del conocer humano, en el que y para el que la verdad objetiva (es decir, el reflejo exacto de ella— se halla siempre implícita como elemento y como criterio. En el materialismo histórico hay, pues, siempre, una "conciencia falsa", como el polo contrario complementario de la verdadera, mientras que Mannheim concibe su "relacionalismo" como tipificación y sistematización de todas las variantes posibles de la conciencia falsa.

Y esto es precisamente lo que Mannheim pretende refutar en el materialismo histórico. Después de debatirse desesperadamente contra el hecho de que el ser social determina la conciencia, la teoría del conocimiento y la sociología burguesas se ven obligadas a capitular ante el materialismo histórico en este problema. Pero esta capitulación es, de una parte, como acabamos de ver, una caricatura relativista, en la que y por medio de la que se rechaza toda objetividad del conocimiento. Y, de otra parte, esta capitulación ante el marxismo se convierte en seguida en un argumento —pretendidamente irrefutable— en contra del materialismo histórico.

[43] Lenin, Carta a Gorki, 14-II-1913.
[44] Mannheim, *Ideologie und Utopie,* Bonn, 1929, p. 34.
[45] *Ibid.,* p. 109.

Se nos dice que este, si quiere ser consecuente, debe aplicarse también a sí mismo; es decir, que si la teoría de las ideologías ha de ser acertada, tiene que regir también para la ideología del propietariado, para el marxismo; en consecuencia, si todas las ideologías tienen solamente un valor de verdad relativo, tampoco el marxismo debe colocarse en un nivel superior. Argumentación pretendidamente irrefutable que nace, sencillamente, del hecho de que quienes lo emplean dan de lado tanto a la dialéctica de lo absoluto y lo relativo como al desarrollo histórico y a su carácter concreto, de lo que se desprende siempre claramente cómo esta dialéctica de lo absoluto y lo relativo se manifiesta en el caso dado. Surge, así, la consabida noche del relativismo en la que todos los gatos son pardos, en la que todos los conocimientos son puramente relativos. En realidad, esta refutación del marxismo no es más que una variante sociológica de la teoría spengleriana de los ciclos de la cultura. También Mannheim se plantea, una vez más, el problema de la decisión de la verdad, pero solamente bajo esta forma: "qué posición tiene las mayores posibilidades para llegar a la verdad óptima"...[46] Con lo que el problema del relativismo se viene a tierra, para Mannheim, como un problema anticuado.

El entronque con Max Weber aparece claramente visible aquí; sólo que, en vez del neokantismo rickertiano, nos encontramos con una filosofía existencial del tipo Jaspers-Heidegger, por cuanto que todo conocimiento social se presenta, por principio, como "vinculado a la situación" y la situación actual de crisis del pensamiento se convierte en punto de partida de la teoría del conocimiento y en base para rechazar la exigencia anticuada de objetividad. Mannheim formula en los siguientes términos su posición gnoseológica: "No existe un 'pensar en general', sino que cada ser de determinado tipo piensa dentro de un mundo de determinado tipo, para cumplir con una función de vida determinada."[47] Y va, incluso, tan allá que llega hasta ver en el postulado de la verdad absoluta en el pensamiento solamente una especulación —de valor inferior— en torno a una "necesidad de seguridad".

Con lo cual este sociólogo se ve colocado en una situación un tanto incómoda con respecto al materialismo histórico. Heidegger o Jaspers pueden contestar muy cómodamente a la apelación al "hombre existente", influida por Kierkegaard, puesto que ven en todas las categorías sociales nada más que un "habitáculo" profundamente irreal. Pero Mannheim es sociólogo, y el pensar vinculado por el ser tendría que significar para él, consecuentemente concebido, la determinación de la conciencia por el ser social. Para salir de este atolladero, recurre al juego de una sofística

[46] *Ibid.*

[47] Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus,* Leiden, 1935, p. 95.

formalista y relativista llevada hasta el final, a la inyección del irracionalismo en el materialismo histórico y —en estrecha vinculación con todo esto— a una radical deseconomización de la sociología.

En su obra posterior, dice que la competencia y la regulación no son *principios económicos, sino* "principios sociológicos generales, que nosotros... hemos descubierto y observado por vez primera en la economía".[48] Y esta generalización, abstraída de toda realidad concreta, de toda objetividad claramente determinada, da a Mannheim la posibilidad de definir ahora a su antojo cualquier categoría económica o social y de establecer entre esos conceptos vacuamente abstractos los análisis y los contrastes que le parezcan bien. Sólo por medio de este alejamiento abstracto de la realidad objetiva económico-social es posible descubrir motivos "irracionales" en el materialismo histórico. Y, así, Mannheim considera el método del materialismo histórico como "la síntesis del intuicionismo y la extrema voluntad de irracionalización".[49] La situación revolucionaria, lo que Mannheim llama "el momento", aparece como una "laguna" irracional. (Los resultados del falseamiento neohegeliano de la dialéctica, la equiparación de la dialéctica y el irracionalismo por Kroner y Glockner da aquí sus frutos sociológicos. Mannheim kierkegaardiza la dialéctica de la revolución, tan concreta en el marxismo, lo mismo que los neohegelianos kierkegaardizan la dialéctica en general.)

El materialismo histórico así concebido, es decir, adaptado al relativismo extremo, aderezado a gusto de la filosofía de la vida y del irracionalismo, aunque tenga, según Mannheim, grandes méritos, adolece también del error de "convertir en absoluta" la estructura económico-social de la sociedad. No ve, además, ya lo hemos dicho, que su desenmascaramiento de las ideologías es una ideología más. Nos damos cuenta ahora de para qué necesitaba Mannheim transformar el materialismo histórico en el sentido a que nos hemos referido más arriba. Al convertir la relación siempre históricamente concreta entre la base económica y la ideología, haciendo desaparecer la economía e irracionalizando el proceso social, en una general "vinculación a la situación" del pensamiento, puede parecer inconsecuente, en efecto, que el materialismo histórico distinga entre la conciencia verdadera y la falsa. No se halla, por tanto, en una palabra, a la altura de la "moderna teoría del conocimiento", del "relacionalismo". Por consiguiente, la teoría de las ideologías del materialismo histórico no se halla todavía concebida de un modo suficientemente general. Y esta generalidad sólo puede lograrse si se generaliza como es debido "la vinculación relacionalista a la situación", es decir, si se corrige la relatividad de todo pensamiento, acabando con toda objetividad. Y surge, así, aquel

[48] *Ibid.*, p. 5.

[49] Mannheim, *Ideologie und Utopie*, pp. 90 y 95.

entrelazamiento de los diversos estilos del pensar que hace posible una sociología del saber. El materialismo histórico, visto así, es una de las muchas particularidades, dentro de esta generalidad y totalidad.

Partiendo de aquí plantea ahora Mannheim los problemas del pensamiento ideológico y utópico, de la posibilidad de una política científica, de la planeación, etc. El resultado de estas investigaciones no puede ser más pobre. Mannheim se sitúa en un punto de vista tan extremadamente formalista, que, partiendo de él, sólo cabe lograr una tipología totalmente abstracta de las diferentes posiciones que en cada caso pueden adoptarse, sin la posibilidad de decir nada esencial acerca de ellas, en cuanto al contenido. Y esta tendencia abstracta de la tipología va tan allá, en Mannheim, que sus diversos tipos abarcan las tendencias más heterogéneas y contradictorias entre sí, solamente para poder poner de manifiesto en la realidad histórico-social un número resumido y limitado de tipos Así, vemos cómo identifica, para hacerlos encajar en tipos únicos, la socialdemocracia y el comunismo, de una parte, y de otra el liberalismo y la democracia. En este punto, le aventajará considerablemente, como veremos, un reaccionario tan descarado como C. Schmitt, quien pone de manifiesto cómo la contraposición entre democracia y liberalismo entraña un problema importante de nuestro tiempo.

Los resultados a que llega la "sociología del saber" de Mannheim son poco más que una actualización de la teoría maxweberiana del "tipo ideal". Mannheim, de haber sido consecuente, debiera haberse detenido en el agnosticismo científico, dejando toda decisión en manos de la intuición, de la vivencia, del "carisma" del individuo. Pero, en este punto, intervienen las ilusiones de la "estabilización relativa". Se atribuye a la intelectualidad "libre" la posibilidad y la misión de desentrañar de entre la totalidad de las posiciones y de las actitudes vinculadas a ellas, la verdad que corresponde a la situación actual. Esta intelectualidad se halla, según Mannheim, al margen de las clases: "Ocupa un lugar intermedio, *pero no un lugar intermedio de clase.*"

Ahora bien, por qué el pensamiento de la "intelectualidad libre" no se halla ya "vinculado a una situación", por qué el "relacionalismo" no se aplica, por lo que a él se refiere, a sí mismo, como exige que lo haga el materialismo histórico, constituye un misterio de la sociología del saber. Mannheim afirma que esta capa posee una sensibilidad social que la capacita para "orientarse entre las fuerzas que dinámicamente se combaten", pero esto no pasa de ser una vacua afirmación, no apoyada en ninguna prueba. Que esta capa social abriga la ilusión de estar por encima de las clases y de las luchas de clases es un hecho bien conocido, que el materialismo histórico no sólo describe reiteradamente, sino que, además, explica por la existencia social de este sector. Mannheim tenía la obligación de demostrar, en apoyo de su tesis, que para este sector de

gentes no regía, o regía con tales o cuales modificaciones, aquella vinculación del pensamiento al ser social, a la "situación", que, según su nueva teoría del conocimiento, determina el pensamiento de todo hombre que vive en la sociedad. Pero ni siquiera intenta semejante demostración, y se limita a apelar a la consabida ilusión de la intelectualidad "libre" acerca de sí misma. Y de esta situación, que el propio Mannheim decreta, surge, según él, su misión de "encontrar en cada caso el punto desde el cual es posible orientarse en conjunto dentro de lo que acaece, ser el vigía en medio de una noche, por lo demás, envuelta en tinieblas".[50] Sin que pueda decirnos, naturalmente, nada acerca de "esta orientación de conjunto", ya que Mannheim, por las premisas de que parte, no puede invocar la "visión" de un Alfred Weber.

Las experiencias del régimen hitleriano no alteraron en nada la concepción fundamental de Mannheim. Estas experiencias, sin embargo, no pasaron desapercibidas para él; sus posiciones adquirieron un tono más resuelto: "El mal fundamental de la sociedad moderna —dice— no está en el gran número, sino en el hecho de que la trabazón liberal no haya logrado, hasta ahora, poner en pie la estructura orgánica necesaria para la gran sociedad."[51] La raíz del problema, según Mannheim, se halla en que los siglos XIX y XX han creado una "democratización fundamental" que ha hecho posible un funcionamiento falso de los irracionalismos. "Es el estado de una sociedad desmedida, en la que los irracionalismos no plasmados y no estructurados en la trabazón de la sociedad se han introducido en la política. Y este estado es peligroso, porque el aparato de masas de la democracia lleva la irracionalidad a lugares en los que sería necesaria una dirección racional."[52] De donde parece desprenderse que la causa fundamental de la trayectoria fascista de Alemania debe buscarse en un exceso de democracia y no en la ausencia de ésta, en la falta de experiencia y tradición democráticas. A Mannheim le ocurre, aquí, como a tantos portavoces del liberalismo antidemocrático, degenerado por el imperialismo: habiendo combatido siempre la democracia por miedo a sus consecuencias sociales, se valen de la aparición de Hitler, con alegría y satisfacción, para poder envolver su vieja repulsa contra la democracia, que no ha cambiado en lo más mínimo, en el falso ropaje de la lucha contra la derecha, contra la reacción. Y, para ello, recurren, con una ausencia total de espíritu crítico, a la demagógica equiparación socialdemocrática del fascismo y el bolchevismo, considerándolos como el enemigo común de la "verdadera" democracia (es decir, de la democracia liberal).

[50] Mannheim, *Ibid.*, pp. 126 *ss.*
[51] Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, p. 84.
[52] *Ibid.*, p. 41.

En esto radica, según Mannheim, el problema central de nuestro tiempo: hemos entrado en la época de la planificación; sin embargo, el pensamiento, la moral, etc., siguen hallándose en una fase primitiva de desarrollo. La misión de la sociología y de la psicología coordinada con ella consiste en llenar este abismo que se abre entre los problemas y los hombres. Una y otra "deben —dice Mannheim— indagar las leyes que desvían las energías de lucha y las llevan por los derroteros de la sublimación".[53] De aquí que existan en la psicología actual tres tendencias progresivas: el pragmatismo, el "behaviorismo" y la "psicología del subconsciente" (Freud-Adler). Por medio de sus métodos, deben formarse los "tipos de precursores", ya que la importancia de los grupos de vanguardia, de las *élites,* es decisiva en los acontecimientos sociales.

Como se ve, Mannheim viene a resucitar el viejo problema de la selección de los dirigentes, de los guías. Ha desaparecido en él el irracionalismo abierto de Alfred Weber, pero sin que por ello haya adquirido el problema perfiles más concretos. En una sociedad cuya base económica y cuya estructura social son las del capitalismo monopolista y cuya trayectoria tiene que ser, a tono con ello, mientras estos fundamentos no cambien, una trayectoria imperialista, Mannheim pretende crear una capa de dirigentes antiimperialistas por medio de la educación, mediante la sublimación psicológica del irracionalismo. Utopía ésta que sólo puede realizarse eliminando radicalmente todas las categorías objetivas de la vida social, o que no es más que una pura y vacua demagogia al servicio del imperialismo. Mannheim pasa a tratar en seguida, con gran lujo de detalles, de los problemas de la educación, de la moral, etc., de la nueva *élite,* de sus relaciones con la *élite* anterior, etc. Pero sin que, con ello, se concrete para nada el contenido político-social de esta nueva *élite,* ni más ni menos como ocurría, antes de él, con Alfred Weber.

Solamente en un punto encontramos en Mannheim una actitud clara. Este autor repudia toda solución social por medio de la violencia, de la dictadura, pero equiparando una vez más, en un plano formalista, la dictadura fascista y la dictadura del proletariado, el Poder revolucionario y el contrarrevolucionario, como si fuesen uno y lo mismo. Como lo hacen siempre los ideólogos que temen bastante más a la democratización radical de la sociedad, a la eliminación real de las fuerzas del capital monopolista y el imperialismo, que al retorno y la restauración del fascismo.

El único punto en que Mannheim se sobrepone al puro formalismo, llegando a desarrollar un punto de vista en cierto sentido propio, es la esperanza de que se llegue a una avenencia entre los partidos que luchan dentro de los distintos países y entre las potencias que se enfrentan en el campo internacional. "Este cambio radical de rumbo en cuanto a la men-

[53] *Ibid.,* p. 167.

talidad representaría una verdadera revolución en la historia universal..." Mannheim ilustra la posibilidad de semejante solución con el ejemplo de que un ataque de los moradores de Marte obligase a los grupos hostiles a entenderse entre sí. Él mismo reconoce, naturalmente, que semejante eventualidad se halla dentro de lo imposible. Llama, sin embargo, la atención hacia el carácter aniquilador de la guerra moderna, cada día más claro. Y añade: "Puede llegar a crecer tanto el temor a una guerra futura, con su espantosa potencia de destrucción, que funcione exactamente lo mismo que el miedo a un enemigo real de fuera. En este caso, y por el temor a la futura destrucción general, se impondrían las soluciones generales de avenencia y todos se someterían a una organización central de cobertura, encargada de llevar a cabo la planificación para todos." [54] Pero sin que se nos diga, como ya estamos acostumbrados a que haga Mannheim, ni siquiera por vía de alusión, qué carácter económico-social podría tener esa "organización de cobertura" y qué diferencias surgirían en cuanto al diverso carácter económico-social de estas organizaciones. Pero todo parece indicar que el sociólogo cuyas doctrinas comentamos considera el imperialismo anglosajón —tan dogmáticamente como antes con respecto a la intelectualidad— como algo "libre", sustraído a los antagonismos sociales y al pensamiento "vinculado a la situación". Lo que hace de él uno de los numerosos precursores de la reacción imperialista después de la caída de Hitler.

La profunda esterilidad del movimiento sociológico que arranca de Max Weber se revela claramente en este programa, trazado por los representantes de la intelectualidad burguesa que no se resignan a capitular sin lucha ante el irracionalismo reaccionario-fascista, pero que se muestran, sin embargo, incapaces de oponer a él un claro y resuelto programa democrático; para no hablar de que sus propias concepciones gnoseológicas y sociológicas se hallan profundamente enraizadas en aquellas tendencias reaccionarias de las que, ideológicamente y en última instancia, brota el fascismo. Esta discrepancia coloca a la parte de la intelectualidad a que nos referimos en una posición de debilidad y hasta de indefensión ideológica frente a la reacción fascista. Indefensión que, como demuestra el ejemplo del propio Mannheim, no es superada por las mismas experiencias del fascismo. Sus ideas, tal como en este libro quedan esbozadas, representan la ideología de la capitulación indefensa ante la ola reaccionaria de la posguerra, ni más ni menos que su sociología del saber había representado dicha capitulación en el período anterior a la guerra.

[54] *Ibid.*, pp. 159 *ss.*

VI

La sociología prefascista y fascista (Spann, Freyer, C. Schmitt)

A TONO con la esencia y el desenlace de las luchas de clases en Alemania, durante la República de Weimar, también en la sociología tenía que acabar imponiéndose la tendencia sencillamente reaccionaria. Hemos visto cómo Max Weber difundió metodológicamente —sin proponérselo— el nuevo irracionalismo, como Alfred Weber, su hermano, salió con los brazos abiertos al paso de la filosofía existencial, etc. Sin embargo, en este período no bastaba con un simple contenido reaccionario, con una simple metodología reaccionaria, cualquiera que ella fuese. El desenlace de estas luchas de clases nos revela el fracaso de todos los intentos de la vieja reacción prusiana (con o sin los Hohenzollern). Salió triunfante, al cabo, una nueva forma bárbara de la reacción, el "nacionalsocialismo" hitleriano. Lo que lleva aparejado, en cuanto al campo sociológico se refiere, el que también en el terreno ideológico se impusieran aquellos sociólogos que, consciente o inconscientemente en los primeros momentos, se convirtieron en aliados de las tendencias que habían ayudado a allanar el camino a la victoria del fascismo.

Característico de esta situación es el papel episódico que desempeñó en la sociología alemana un reacionario tan descarado como Othmar Spann. Ya mucho antes de que Hitler tomara el poder, vemos a Spann compartir la mayoría de las concepciones sociales del fascismo. Sus principales adversarios son las ideas liberales de 1789 y, sobre todo, las ideas marxistas de 1917. Es el antecesor de aquellas demagogias del nacionalsocialismo que acusan de marxismo a todo el que no sea un reaccionario redomado; acusación que Spann formula incluso contra los dirigentes de la economía alemana, y de un modo especialmente enconado contra Max Weber. Como hará más tarde el fascismo, elimina de la "economía totalitaria" el "provecho propio", convierte a los capitalistas en "dirigentes de la economía", a los obreros en una "hueste", en un nuevo estamento, etc., etc.[55]

Las coincidencias con el "nacionalsocialismo" son, como claramente se desprende de estas pocas referencias, muy grandes, y si quisiéramos entrar en detalles, lo que no vale la pena, aún se destacarían con mayor fuerza las semejanzas. A pesar de lo cual Spann es repudiado en su conjunto por Rosenberg.[56] ¿Por qué? Sencillamente, porque Spann desarrolla

[55] Spann, *Kämpfende Wissenschaft,* Jena, 1934, pp. 9 *s.*

[56] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* Munich, 1930, pp. 652 *ss.*

todas estas ideas partiendo de un sistema filosófico-sociológico que, aun siendo extraordinariamente reaccionario, se mantiene fiel al sentido católico-escolástico (dentro de los marcos del fascismo clerical austriaco), lo que lo hace incompatible con los principios más importantes de la demagogia social del fascismo alemán.

También Spann rechaza, como toda la ciencia reaccionaria del período de posguerra, la categoría de la causalidad, pero no para sustituirla por el mito irracionalista, sino para instaurar la teoría estáticamente inerte, escolástica, de la totalidad y la jerarquización. Lo que lleva, en Spann, al sistema de un orden jerárquico estable *a priori*. Este punto de vista "totalitario" combate toda cientificidad progresiva, ni más ni menos que el fascismo, pero para crear un sistema análogo al del escolasticismo católico medieval, cimentado también, por consiguiente, sobre una autoridad tradicional y consagrada.

No es, pues, casual el que Spann se apoye en el catolicismo, y en ello reside una de las principales razones de que el nacionalsocialismo le repudie, como repudia todo lo que sea católico. Y a ello hay que añadir el hecho de que la teoría de Spann rechaza toda forma de revolución, de derrocamiento por la violencia, concepción que el nacionalismo difícilmente podía tolerar en el período de la toma del poder. Así, por ejemplo, cuando Spann polemiza contra Hegel porque sus categorías van de abajo a arriba, y no a la inversa, porque su filosofía se basa en la idea del progreso, la "concepción nacionalsocialista del mundo" aún podría aceptar este punto de vista; pero, cuando opone al concepto de la "superación" la categoría puramente conservadora de la "conservación de la inocencia",[57] es decir, cuando trata de conservar autoritariamente el estado de cosas actual, choca con las necesidades de la demagogia social del nacionalsocialismo. De aquí que los ideólogos fascistas, que, en aras de su demagogia social, polemizan contra "el frente rojo *y* la reacción", se manifiesten tanto en contra de Spann como de Spengler. Finalmente, en la jerarquía escolástico-católica de Spann no hay lugar ni para el racismo ni para la mística irracionalista del Führer. Spann estuvo muy de moda durante algún tiempo entre todos los oscurantistas alemanes por razón de sus tendencias generales reaccionarias, pero se vio desplazado más tarde por el fascismo hitleriano.

Figuras más importantes para el tránsito al fascismo son las de H. Freyer y C. Schmitt. Freyer comienza escribiendo sobre temas históricos y de ciencias especiales y en torno a una filosofía ditirámbico-mística. Con ésta se entronca su intento de construir una nueva sociología a tono con los tiempos, partiendo de las tradiciones anteriores de la sociología alemana, sobre todo mediante una síntesis de la filosofía diltheyana de la

[57] Spann, *Geschichtsphilosophie*, Jena, 1932, pp. 138 *s.*

vivencia con la casuística tipológica de Max Weber. Esta sociología se orienta desde el primer momento hacia la filosofía de la vida e incluso hacia el existencialismo, pero prevalece en ella durante largo tiempo la tendencia a encontrar una síntesis entre el "espíritu" y la "vida". De aquí que el Estado ocupe el lugar central, en estas disquisiciones. En su *Prometeo,* nos pinta una imagen casi leviatánica del poder irresistible del Estado y de la total impotencia del espíritu frente al Poder público. Pero esto no es, para él, más que un preludio. Lo que se propone poner de manifiesto aquí es, por el contrario, la interdependencia entre uno y otro: "La historia del Poder es su dialéctica; el espíritu necesita del Poder para ser reconocido realmente sobre la tierra y entre los hombres." Pero, visto desde el interior, aún necesita el Poder más apremiantemente del espíritu, para convertir una masa fragmentada y dispersa de posibilidades en algo real.[58]

En su libro sobre el Estado, expone Freyer detalladamente esta relación de interdependencia. El sociólogo muestra, aquí, dos caminos dialécticos. Uno es, según él, histórico-real: el que lleva del espíritu al Estado. El otro, por el contrario, significa "la ley de la estructura estatal, ley sustraída al tiempo":[59] es el camino que va del Estado al espíritu. Sin embargo, las etapas de este segundo camino (el Poder, la ley, la forma) no son, se nos dice, más que repeticiones espirituales de las etapas reales del primero (la fe, el estilo y el Estado). Los dos caminos de Freyer representan una caricatura, traducida a la filosofía de la vida, de la *Fenomenología del espíritu,* para trazar la cual saquea el autor, abundantemente, todas las "conquistas" de la sociología alemana desde Toennies hasta Max Weber.

Pasando ahora a las etapas concretas de estos dos caminos "fenomenológicos", la etapa de la "fe" que señala Freyer no es otra que la de la "comunidad" de Toennies. Sus formas son el mito, el culto y el lenguaje. Más complicada y contradictoria se presenta la etapa siguiente, la del "estilo", que es, según Freyer, un "episodio necesario del espíritu". Esta fase se distingue de la anterior en que la forma objetiva, aquí, es el "ello", mientras que en la anterior era el "tú". Las formas de esta segunda etapa son la ciencia, el arte y el derecho. Vista en conjunto, esta etapa es una caricatura del "espíritu absoluto" de Hegel, concebido en el sentido de la hostilidad prefascista contra el espíritu, como una esfera de deshumanización y, al mismo tiempo —por oposición a Hegel—, como el tránsito a lo que éste llama el "espíritu objetivo". El "estilo", en Freyer, no sólo desgarra la comunidad, sino que revela, además, rasgos de clara decadencia: "El genio es el fenómeno más negativo del mundo

[58] Freyer, *Prometheus,* Jena, 1923, p. 25.
[59] Freyer, *Der Staat,* Leipzig, 1925, p. 131.

social. Necesita de la comunidad como el diablo necesita de Dios: para negarla." [60] (Es una variante, a tono con los tiempos, de la "lucha de los dioses" de Max Weber.)

Más importante para el sistema de Freyer es el camino real de la disolución de la comunidad. Ésta se expresa en el problema de la dominación. Y es aquí donde se revelan ya con una claridad bastante grande los rasgos fascistas de la sociología freyeriana. "Se es señor por nacimiento... Se es siervo por naturaleza, y no por la mala suerte." [61] Y también el hecho de que los estamentos se conviertan en clases es, para Freyer, un signo de la gradual decadencia; la historia de la decadencia es, en general, "la historia de la economización... Cuando se viene por tierra un estilo, resulta verdad aquello de que la historia universal es la historia de las luchas de clases".[62]

En estas palabras se contiene, como veremos más adelante, de un modo aún más concreto, un reconocimiento —vuelto del revés— del materialismo histórico. Claro está que en este reconocimiento van envueltos también abundantes motivos spenglerianos. En efecto, la transformación de los estamentos en clases, vista como un signo de decadencia, está calcada sobre la era de los Césares y los *fellahs* en *La decadencia de Occidente,* aunque con la diferencia, muy significativa en cuanto a la trayectoria de fascización de la ideología alemana, de que en Freyer aparece paliado el fatalismo reaccionario de Spengler, para convertirse en un activismo contrarrevolucionario.

Este aparente reconocimiento del materialismo histórico no es más que el camino para criticarlo de un modo "original". Freyer, ante todo, toma la deseconomización de la sociología mucho más en serio que sus antecesores y la lleva a cabo de un modo mucho más radical. Prosiguiendo la teoría de Max Weber, formulada en su tiempo de un modo cauteloso y bajo la forma predominante de una interdependencia, Freyer reduce toda la génesis del capitalismo a motivos puramente ideológicos: "La teoría del capitalismo y de su desarrollo se reduce, como es sabido, y con gran éxito, a elementos relacionados con la concepción del mundo...; el sentido más íntimo de la forma de vida capitalista consiste en una determinada moral, una determinada metafísica y una determinada teoría de la vida." [63] Es el mismo pensamiento que su discípulo Hugo Fischer expresará con mayor fuerza aún, en una semblanza paralela de Marx y Nietzsche: "La categoría capital es una especificación de la trascendente *categoría decadencia,* categoría filosófico-cultural-metafísica y sociológica. El capital es la forma de decadencia de la vida económica. El error fundamental en que incurren el marxismo y el propio Marx consiste en conside-

[60] *Ibid.*, p. 92. [61] *Ibid.*, p. 86. [62] *Ibid.*, p. 88.
[63] Freyer, *Theorie des objektiven Geistes,* Leipzig, 1928, p. 39.

rar la decadencia como una forma del capitalismo, en vez de ver en el capitalismo una forma de la decadencia." [64]

De esta posición "crítica" se derivan para Freyer múltiples ventajas. En primer lugar, puede poner al servicio de sus fines lo que él llama la dinámica del marxismo; puede introducir en la sociología un radical existencialismo, radicalmente subjetivado, sin destruir —aparentemente— su objetividad social, pero sin verse vinculado tampoco, con ello, a la dialéctica objetiva real de la trayectoria económica. También en Freyer nos encontramos con una seudoobjetividad, con una seudodialéctica irracionalista; pero el modo como este sociólogo "recibe" el marxismo viene a fortalecer la engañosa apariencia de la dialéctica y la objetividad más todavía que en sus antecesores. Freyer puede, así, reconocer incluso el hecho de la lucha de clases, pues, vista a través de la abstracción activista en que él la concibe, la lucha de clases pierde toda peligrosidad. En efecto, para Freyer, la lucha de clases no es otra cosa que "la tensión de dominio entre grupos parciales heterogéneos".[65] Con lo que logra establecer un concepto tan abstracto de la lucha interior de la sociedad, que, manteniéndose en pie las formas externas de las fuerzas revolucionarias, pueden rebautizarse con el nombre de "lucha revolucionaria" cualquier clase de agrupaciones o de tendencias de lucha.

También en C. Schmitt observaremos una tendencia parecida. Y la coincidencia no tiene nada de casual. A medida que el fascismo se dispone cada vez más decididamente a la toma "revolucionaria" del Poder, surge la necesidad de presentar esto como la verdadera revolución y, al mismo tiempo, de disfrazar el carácter capital-monopolista de todo el movimiento.

Y a ello hay que añadir que esta marcha del fascismo hacia el Poder ocurre en un período en que la presión económica sobre las masas (y también sobre los intelectuales) se hace cada vez más insoportable. El fascismo necesita de este estado de desesperación y de encono, de inclinación a la resistencia y a la rebelión, y utiliza a su servicio las corrientes anticapitalistas que en este ambiente surgen, pero evitando cuidadosamente que las tensiones y hasta las explosiones que ello provoca se vuelvan contra el capitalismo, al que trata de ofrecer, por el contrario, el necesario instrumento terrorista de dominación.

La sociología prefascista realiza, en este punto, un importante trabajo de preparación: desvaloriza en el terreno de la concepción del mundo todo el campo de la economía, lo que le hace aparecer superficialmente como más radical que el marxismo, el cual sólo va dirigido contra una manifestación "superficial", contra el capitalismo, al paso que esta sociología prefascista o fascista propugna una subversión "total", pero sin tocar para

[64] Hugo Fischer, *Marx*, Jena, 1932, p. 31.
[65] Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig-Berlín, 1930, p. 234.

nada al capital monopolista. Y ello le permite, al mismo tiempo, salir al paso de los anhelos directos de amplias masas, principalmente entre la pequeña burguesía, al desplazar la "era de la economía" por un período "aeconómico", dibujando la perspectiva de la "domesticación de la economía" por el espíritu, por el Estado, etc. Freyer presenta la economía (a la que, como la mayoría de los vulgarizadores, identifica con la técnica) "como el verdadero anarquista que se levanta contra la totalidad del Estado", como una fuerza que, pese a toda su aparente potencia, es, en sustancia, totalmente impotente: "el mundo ilimitado de los simples medios, aunque entrañe la fuerza de un progreso infinito, es impotente para crear los espacios cerrados del destino en el campo del espíritu". De ahí que sea necesario implantar la dictadura del Estado sobre la economía: "La economía es rebelde y debe ser gobernada por una mano firme." [66]

Por tanto, el materialismo histórico tiene, en la sociología de Freyer, la significación de ser la expresión discursivamente adecuada de la "era de la economía", del período de la decadencia. El materialismo histórico, como exponente espiritual de la decadencia, sólo es capaz de comprender lo decadente, no lo positivo. "En las luchas de clases se funde un estilo, pero no emerge de ellas. El estilo brota del conflicto estatuido por la naturaleza entre las razas señoriales y las razas siervas." [67] De estas luchas de clases puede nacer en la historia, en ciertas condiciones, el Estado. Pero este proceso parece hallarse todavía muy lejos de haber terminado: "Tal vez el viraje político del espíritu en la historia de la humanidad no se haya consumado todavía hasta el punto de haber revelado su sentido total." [68] Este viraje quedará reservado para Hitler, un poco más adelante. El Estado se desplegará, entonces, para formar el "Reich", en el que quedarán superadas todas las formas anteriores.

El camino inverso del Estado hacia el espíritu es, como ya hemos dicho, la repetición espiritual del camino real. Nos limitaremos a destacar aquí solamente los momentos más importantes del razonamiento de Freyer. Al tratar del Poder, Freyer glorifica, como era de esperarse, la guerra y la conquista: "No sólo en el plano de la realidad, sino también en cuanto al espíritu, el Estado se funda en la guerra y arranca de ella." El Estado "tiene que conquistar, para llegar a ser". [69] Y con esto se enlaza la glorificación de la raza: "La sangre de la raza es el material sagrado de que se forma el pueblo." La "santificación de la raza" [70] es, por tanto, la misión más importante del Poder. La etapa siguiente, la de la ley, trata sobre todo, a tono con las anteriores consideraciones, de la supeditación al Estado de la economía, que Freyer identifica siempre con la técnica y rechaza, como el principio de la anarquía y de la mecanización de la

[66] Freyer, *Der Staat,* p. 177.
[67] *Ibid.*
[68] *Ibid.,* p. 96.
[69] *Ibid.,* p. 146.
[70] *Ibid.,* p. 153.

vida. De este proceso forma parte también la destrucción de las clases. En la última etapa, la de la forma, aparece por fin el Führer. El Führer "crea la figura única del pueblo, sin clases, pero lleno de capas, sin dominación, pero rigurosamente estructurado. Ser pueblo significa llegar a serlo, bajo la mano del Führer".[71] También aquí vemos, pues, cómo Freyer, a base de los elementos que le ofrece la sociología alemana anterior a él, construye un sistema doctrinal fascista.

La trayectoria ulterior de este sociólogo en un fortalecimiento todavía mayor de sus tendencias irracionalistas filosófico-existenciales. Su obra teórica fundamental, la *Sociología como ciencia de la realidad (Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)*, es el intento de sentar los fundamentos teóricos de esta concepción. Nos ofrece en ella una crítica detallada de la sociología anterior, en la que se subrayan enérgicamente los méritos de Dilthey, Toennies, Simmel y los dos Weber, para llegar a la conclusión de que, si la sociología se empeña en seguir siendo una simple "ciencia del *logos*", es decir, una ciencia teórica en el sentido del neokantismo, no puede por menos de ser algo formalista y ahistórico, una simple "morfología del mundo social". Y subraya, además, desde el punto de vista político y de la concepción del mundo esta repudiación de la sociología formal, al afirmar que semejante sociología se basa, consciente o inconscientemente, en "la concepción típicamente liberal".[72] La verdadera sociología es, según Freyer, una "ciencia del *ethos*". Su teoría del conocimiento descansa sobre el concepto de la existencia establecido por Heidegger y Jaspers. "La verdadera realidad se conoce a sí misma." Las formas de la sociología las da "la situación existencial del hombre".[73] De ahí que Freyer rechace la "libertad de valores" de la sociología. La sociología debe sustraerse, según él, al campo de las ciencias especiales: "Todo sistema sociológico debe llevar consigo, aunque sea de un modo inconsciente y no deliberado, un contenido de filosofía de la historia."[74] Su misión consiste en preparar y hacer necesaria la decisión por la vía discursiva.

La afinidad de esta sociología con la filosofía existencial de Heidegger y Jaspers salta a la vista; la única diferencia es que, aquí, el fundamento se desplaza, conscientemente, del individuo aislado a la sociedad. Y este cambio de rumbo metodológico lleva consigo, al mismo tiempo, un cambio de acento. Mientras que para Heidegger y Jaspers lo esencial es la desintegración nihilista de la objetividad, la desvalorización de todo "habitáculo" y la "decisión" corresponde (de un modo auténticamente kierkegaardiano) al individuo aislado, en Freyer asistimos a una lucha contra

[71] *Ibid.*, p. 199.
[72] Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, pp. 39 y 156.
[73] *Ibid.*, pp. 83 y 87
[74] *Ibid.*, p. 125.

lo "muerto" y lo "mecánico" de la economía, a favor de la "vida viva" del Estado, el "Imperio" y el pueblo. Así, pues, mientras que aquellos filósofos se limitaban a destruir ideológicamente todas las armas espirituales de defensa de la burguesía contra la ofensiva del fascismo, Freyer va más allá, pues construye a base de estos elementos el camino positivo hacia el hitlerismo.

De ahí que formule en los siguientes términos la esencia de la "situación" de la sociología: "La sociología surge como la autoconciencia científica de la sociedad burguesa que se siente como una etapa crítica. Surge, por tanto, desde el primer momento, como una ciencia del presente." El pasado se estudia, según Freyer, "no para evocar el pasado, sino para ahondar en el conocimiento de la realidad presente y dar mayor hondura a las decisiones actuales, mediante la clara conciencia de sus premisas". Y continúa: "Una realidad de valor histórico unívoco de situación, la sociedad hecha autárquica y derrumbada con el Estado, se convierte en el centro dialéctico del sistema." [75] El error de las concepciones anteriores de la sociedad burguesa, sobre todo las de Hegel y Toennies, radica en su esencia estática. Freyer trata de introducir la dinámica en la sociología; y, en relación con esto, reconoce la necesidad histórica de las revoluciones. Y el mundo presente se halla, según él, abocado a una de estas revoluciones. La "peripecia" de la sociedad consiste, según Freyer, en la "situación existencial en que se halla anclada la sociología".[76]

Freyer saca las conclusiones concretas derivadas de esta fundamentación de la sociología, en algunos folletos polémicos, como el que lleva por título *Dominación y planificación (Herrschaft und Planung)* y, sobre todo, en el titulado *La revolución desde la derecha (Revolution von rechts)*. En este segundo opúsculo hace, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, un resumen de la trayectoria europea desde la Revolución francesa. Trátase, nos dice, de un período de revolución permanente, que es siempre, además, una revolución "desde la izquierda". Dice, en síntesis, refiriéndose al siglo XIX: "Sus situaciones de equilibrio son mera apariencia, sus pueblos luchas de clases..., su economía, erigida sobre crisis. Este período es pura dialéctica: el materialismo dialéctico es la teoría que ha sabido penetrar más a fondo en la ley de su movimiento." La filosofía materialista, aunque sea "un mito loco", "una especie loca de quiliasmo" "es la primera que ha comprendido íntegramente la revolución desde la izquierda". Pero la revolución no se produjo. El siglo XIX "se liquidó a sí mismo".[77]

El gran viraje lo trajo, según Freyer, el reformismo. El viraje comienza

[75] *Ibid.*, pp. 169 *s.* [76] *Ibid.*, p. 240.
[77] Freyer, *Revolution von rechts*, Jena, 1931, pp. 10 *ss.* y 25.

con la aparición de la política social, pero ésta, sin la participación activa del proletariado, es una "endeble idea de mediación". Sólo la victoria del reformismo en el movimiento obrero lo convierte en una fuerza históricamente decisiva; con ella, renuncia el siglo XIX a su revolución.

Estos razonamientos polémicos de Freyer, que entrañan una refutación realmente "original" del materialismo histórico, son todavía, de por sí, relativamente claros, aunque tratan de convertir, en esencia, el siglo XIX y su historia en un "ciclo cultural" spengleriano regido de un modo solipsista por sus leyes propias. Es en la parte positiva donde comienza la oscuridad irracional. El viraje del proletariado hacia el reformismo abre, según Freyer, el camino hacia "la revolución desde la derecha". El portador de esta revolución es el pueblo, "lo que no es la sociedad, no es la clase, no es el interés, ni, por tanto, algo susceptible de transacciones, sino algo insondablemente revolucionario". El pueblo "es una nueva formación, con su propia voluntad y sus propios derechos..., la contrapartida de la sociedad industrial".[78]

Vemos cómo se manifiesta ya aquí, en Freyer, el irracionalismo puramente místico. Acerca de las fuerzas del pueblo no puede decirse nada. "Por lo demás, no es posible medir la nada, ni puede medirse tampoco el todo." Afirma aquí sus derechos, como se ve, la "nada anuladora" de Heidegger, y tampoco con respecto al futuro, al nuevo Estado que ha de surgir, a la dominación del "pueblo", quiere Freyer decirnos nada. El Estado que según él surgirá de "la revolución desde la derecha" será "la voluntad concentrada del pueblo; no un *status,* sino una tensión, una suma constructiva de líneas energéticas... El principio revolucionario inherente a una época no es, por su esencia, una estructura, una ordenación, una construcción, sino simplemente fuerza, explosión, protesta... Pues de lo que se trata, cabalmente, es de que el nuevo principio se atreva a permanecer como la nada activa en la dialéctica del presente, como la pura fuerza del Estado; de otro modo, se verá trabado de la noche a la mañana y jamás se manifestará en su acción".[79] Y a la misma conclusión oscura y místico-irracionalista llega Freyer en su otro folleto: "El auténtico postulado consiste también aquí [es decir, en la ética política] en adoptar una decisión certera, pero no en saber que algo es exacto o por qué lo es." [80]

Sin embargo, esta oscuridad encierra un sentido fácilmente descifrable. Freyer aspira a que "la revolución desde la derecha" se lleve a cabo de tal modo que de ella surja la dictadura ilimitada de Hitler, sin traba alguna. La "revolución desde la derecha" trata, pues, de llevar una deliberada oscuridad a la conciencia del pueblo llamado a ejecutarla.

[78] *Ibid.*, pp. 35 y 44.

[79] *Ibid.*, pp. 27 ss.

[80] Freyer, *Herrschaft und Planung,* Hamburgo, 1933, p. 39.

hacerle desplegar una acción dirigida contra el sistema de Weimar, sin meta fija y sin sujeción a ningún programa. (Recuérdense las anteriores consideraciones acerca de la economía y la "aeconomía".) Con este objeto, Freyer había renovado ya, a tono con la época, en obras anteriores la teoría maxweberiana del "carisma" del Führer. La misión del Führer, nos había dicho, consiste en "plasmar el pueblo de tal modo que su Reich sea su destino";[81] o, dicho en otros términos, vincular las masas del pueblo, para su bien o para su perdición, a los fines imperialistas del capitalismo monopolista alemán. No se le escapa el aventurerismo del Führer que ello lleva necesariamente aparejado, pero trata de conferir precisamente a este aventurerismo, a la aspiración de Alemania a ser potencia mundial, una dignidad filosófico-sociológica: "El estadista no se orienta por los escollos, sino por el derrotero. No hace lo posible real, sino lo necesario posible." Y aquí, al esclarecerse filosóficamente la irrealidad de la agresión del imperialismo alemán, retorna, naturalmente, la oscuridad del existencialismo: las metas a que se aspira "se hallan por encima de la lógica y la moral humanas". Es la noche del irracionalismo; pero su sentido se dibuja claramente ante nosotros.

En Carl Schmitt se revela todavía con mayor claridad, si cabe, cómo la sociología alemana desemboca en el fascismo. Este autor es un jurista o, mejor dicho, un filósofo y un sociólogo del derecho. Y, como tal, comienza desarrollando las tendencias de la ciencia del espíritu de Dilthey y de la sociología de Max Weber. Se vale de la "neutralidad" maxweberiana ante la causación social, pero volviéndola, al igual que hace éste, como un arma en contra del materialismo histórico. "Para nada interesa, aquí, que la idea de los conceptos radicales sea el reflejo de una realidad sociológica o que la realidad social deba concebirse como la consecuencia de un determinado modo de pensar y también, por tanto, de actuar.[82] La misión de la sociología se reduce a establecer paralelos, analogías, etc., entre las distintas formas sociales e ideológicas. Las fundamentales tendencias reaccionarias de Schmitt se revelan y se manifiestan claramente desde el primer momento y guardan íntima relación con la filosofía de la vida y el existencialismo, pero su concepción presenta también desde el primer instante sus matices específicos.

Hay que subrayar, ante todo, que Schmitt rechaza toda ideología de restauración, empleando, en relación con ello, una mordaz ironía frente a la moda de glorificar a los románticos; se burla, especialmente, de aquel Adam Müller a quien Spann y otros tantos ensalzaban. Escribe un libro especial sobre *El romanticismo político (Politische Romantik)*, para poner de manifiesto la nulidad de aquellas tendencias. A sus ojos, el romanti-

[81] Freyer, *Der Staat*, pp. 119 y 202 *s.*
[82] Schmitt, *Politische Theologie*, 2ª ed. Munich-Leipzig, pp. 58 *ss.*

cismo "no es sino la fase intermedia de lo estético entre el moralismo del siglo XVIII y el economismo del XIX".[83] El punto de partida de esta polémica está en que Schmitt considera que la esencia reaccionaria del romanticismo ha quedado anticuada y que nuestro tiempo necesita de una nueva ideología reaccionaria. Su claro y decidido prefascismo se revela ya en el hecho de que rechace todas las formas anticuadas y caducas de la reacción y de que todo su interés se oriente hacia la elaboración de una ideología reaccionaria más a tono con la época. Ello le lleva a descubrir la importancia que tiene para la "historia del espíritu" la figura de un reaccionario español de mediados del siglo XIX, Donoso Cortés. Importancia que escriba, según Schmitt, en que este pensador reaccionario rompe con la ideología de la restauración, dándose cuenta de que ya no hay reyes ni puede haber, por tanto, una legitimidad en el sentido tradicional de la palabra, lo que le lleva a preconizar, en contra de las fuerzas revolucionarias, una dictadura franca y escueta. Schmitt cita también, con elogio, el juicio de Donoso Cortés en que llama a la burguesía una "clase discutidora". Lo único que encuentra criticable en este favorito suyo es que dirija su polémica contra Proudhon, sin ver los elementos afines que en él se contienen, y que no supiera, en cambio, descubrir al verdadero enemigo, que era Marx.[84]

Schmitt mantiene, al mismo tiempo, una violenta polémica contra la jurisprudencia neokantiana y su concepto de las normas, que convierten, según él, todo el Estado en una trama de relaciones vacuas y formales, en la que el Estado se reduce a una especie de "centro de imputabilidad". Y dice, refiriéndose al neokantismo en la filosofía del derecho: "Todas las representaciones esenciales de la esfera espiritual del hombre son existenciales, y no normativas." El neokantismo en la filosofía del derecho no echa de ver "la simple verdad científico-jurídica de que las normas sólo rigen para las situaciones normales y de que la presupuesta normalidad de la situación es parte integrante jurídico-positiva de su vigencia".[85]

En lo anterior va implícito, de una parte, un desarrollo de la concepción de poder de Max Weber y, de otra parte, una crítica de lo "metajurídico" de Jellinek y Kelsen, en la que Schmitt coloca en el centro de la filosofía del derecho, como el verdadero problema de ésta, lo que el neokantismo pretende situar al margen de ella, a saber: cuál es el poder que estatuye el derecho o lo deroga. En este punto, Schmitt tiene razón frente al neokantismo liberal, como la tiene también, en términos generales, en su ingeniosa polémica contra la sociología del liberalismo. Situándose en el

[83] Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* Munich-Leipzig, 1932, p. 70.
[84] Schmitt, *Positionen und Begriffe,* Hamburgo, 1940, pp. 118 *ss.*
[85] *Ibid.,* p. 124.

punto de vista de una demagógica dictadura del capital monopolista, penetra, con gran sagacidad muchas veces, en el dogmatismo infundado y que se hace pasar por una teoría exacta del conocimiento, con que el neokantismo se empeña en hacer del derecho un campo de vigencia autónomo, regido por sus propias leyes, a la manera de su teoría del conocimiento o de su estética.

También en la teoría del conocimiento y en la estética es totalmente insostenible el empeño neokantiano de desglosar la vigencia de las "formas sensibles" del proceso de su génesis social. Pero aún son más insostenibles, si cabe, sus analogías dogmáticas entre la vigencia de las normas jurídicas y estos otros campos, ya que aquélla es siempre una vigencia real, socialmente condicionada. La proposición de que $2 \times 2 = 4$ constituye una verdad independiente de la conciencia; en cambio, la norma que sanciona un delito con la pena de cinco o diez años de cárcel no depende del contenido interior del precepto jurídico, sino del hecho de que así lo haya dispuesto la autoridad política competente; y el carácter, la composición de ésta, etc., los determinan de antemano factores político-sociales, que son, en última instancia, factores de orden económico. Y la misma diferencia se advierte en lo que se refiere a la derogación de las normas: en un caso, nos encontramos con la prueba de la discordancia con la realidad que existe independientemente de la conciencia; en el otro, con una ley o un decreto que vienen a corregir o modificar los vigentes, etc. Ahora bien, como los neokantianos se empeñan en separar la "vigencia" de las normas jurídicas de toda socialidad (sociología y jurisprudencia; ser y deber ser, en Kelsen), sólo pueden ofrecernos, en el mejor de los casos, una interpretación inmanente de las normas jurídicas vigentes en el momento dado, pero no una explicación científica de sus contenidos, de su génesis y de su derogación. En esto consiste, precisamente lo "metajurídico" de Jellinek. Schmitt cita, con justa ironía, ciertas manifestaciones de Anschütz acerca de las situaciones en que no rige el presupuesto, como una "laguna del derecho": "el derecho del Estado cesa, aquí".[86] Y tiene también razón cuando hace hincapié, fundamentalmente, en la continuidad real de la vida de la sociedad y del Estado, considerando el derecho formal solamente como parte de ella.

Y estas razones metodológicas le mueven ya a concentrar el interés en el análisis de los estados jurídicos excepcionales: éstos llevan en su esencia, nos dice, el que "el Estado permanece, mientras el derecho pasa a segundo plano"; sigue subsistiendo, en sentido jurídico, un orden, aunque no sea un orden jurídico.[87] Y no cabe duda de que, al investigar esta unidad —sin que entremos a inquirir, por el momento, en cuáles sean

[86] Schmitt, *Politische Theologie*, p. 22.
[87] *Ibid.*, pp. 18 *s.*

sus motivos—, va resueltamente más allá que el liberalismo de los neokantianos. "La excepción —dice— es más interesante que el caso normal..., pues en ella vemos cómo la fuerza de la vida real rompe la corteza de una mecánica estancada en la repetición." Y resume así su razonamiento: "Es soberano quien decide acerca de los estados de excepción." [88]

Esta actitud metodológica, este interés apasionado por la teoría de la dictadura guarda relación, en Schmitt, con el hecho de que se muestra desde el primer momento irreductiblemente hostil frente al sistema weimariano. Al comienzo, esta hostilidad se manifiesta en él como una crítica científica, como la exposición de la crisis de la ideología liberal y, en relación con ello, del sistema parlamentario. Por oposición a Karl Mannheim, quien, como veíamos, identificaba sencillamente el liberalismo y la democracia, Schmitt incorpora a su sistema toda la polémica antidemocrática del siglo XIX, para poner de relieve el irreductible antagonismo entre el liberalismo y la democracia y demostrar cómo la democracia de las masas se convierte necesariamente en la dictadura.

Schmitt somete a un análisis sociológico, ante todo, el sistema parlamentario. Y considera la homogeneidad social como premisa del parlamentarismo: "El método de la formación de una voluntad por la simple comprobación de la mayoría tiene un sentido y una eficacia cuando se puede partir de la homogeneidad sustancial de todo el pueblo."[89] Pero semejante estado de cosas no se ha dado nunca, naturalmente, en la sociedad de clase. Schmitt no para la atención en que el funcionamiento del liberalismo parlamentario, si bien es cierto que descansa hasta cierto punto, tal como él lo expone, en un cierto grado de igualdad de intereses, no presupone ésta precisamente en todo el pueblo, sino entre las clases dominantes y presupone, además, cosa que él no señala ni tiene en cuenta, la impotencia del resto del pueblo. De ahí que sólo pueda determinar las tendencias de disolución de este sistema de un modo extraordinariamente abstracto: "Tan pronto como termina la premisa de una vigencia igualmente legal para ambas partes, que condiciona la legalidad de este sistema, se cierra toda salida." [90] Pero esto no es más que la descripción de un síntoma externo, y no la explicación de la cosa misma, que sólo puede encontrarse, por supuesto, a base del análisis concreto de la situación de clase. A este estado de cosas descrito por Schmitt corresponde en la realidad una larga época del parlamentarismo inglés, el período que Guizot llamaba del *juste milieu* y que también él cita como un ejemplo modelo. Podríamos, si acaso y con grandes reservas, ver en la publicidad

[88] *Ibid.*, pp. 11 y 22.
[89] Schmitt, *Legalität und Legitimität,* Munich-Leipzig, 1932, p. 31.
[90] *Ibid.*, p. 40.

y en la discusión, dentro de este período, en la verdad obtenida mediante el intercambio de opiniones, síntomas ideológicos, pero nunca, como lo hace Schmitt, los fundamentos espirituales del parlamentarismo.

Todo este análisis persigue, en Schmitt, la finalidad de demostrar como algo imposible el parlamentarismo de la República de Weimar, para llegar por este camino a la necesidad del paso a la dictadura. A este propósito, nos ofrece Schmitt, a veces, análisis certeros, aunque siempre predominantemente ideológicos, acerca del pasado y de la actitud de la burguesía liberal: "El odio contra la monarquía y la aristocracia impulsa al burgués liberal hacia la izquierda; el miedo a la democracia radical y al socialismo que amenazan su posición patrimonial le mueve, de otra parte, hacia la derecha, hacia una fuerte monarquía, cuyas tropas puedan protegerle; oscila, así, entre ambos enemigos y aspira a compaginarlos entre sí." [91]

Y aún es más importante la intuición que a veces se vislumbra en él de que la economía (es decir, el capitalismo) "no es ya *eo ipso* la libertad" (al no ver que nunca lo ha sido, sólo puede intuir, pero no formular de un modo preciso la mutación de la "libertad" bajo el imperialismo), de que el desarrollo de las fuerzas productivas revela su carácter contradictorio [92] (al hablar de esto, Schmitt se refiere solamente, como es natural, a la técnica). La finalidad de todas estas aseveraciones, en Schmitt, no es otra que desacreditar el parlamentarismo democrático, poner de relieve cómo este régimen lleva en su entraña las crisis y se halla superado por la historia, y, sobre todo, poner de manifiesto su incompatibilidad con la democracia de masas. (Recordemos, a este propósito, las modalidades cesaristas de Max Weber y la concepción de la democracia de masas en Alfred Weber y en Mannheim.) Según Schmitt, la democracia de masas hace saltar aquella base homogénea de los intereses situados fundamentalmente en el mismo plano, que en el parlamentarismo inglés, por ejemplo, servía de base a las ideas liberales.

La democracia de masas ha pasado ya por encima de este idilio, nos dice Schmitt. Sin embargo, los efectos de la democracia son, en su concepto, puramente negativos e inseparables de la crisis. La democracia actual, dice este autor, "conduce ante todo a una crisis de la democracia misma, pues con la igualdad general entre los hombres no puede resolverse el problema de la igualdad y la homogeneidad sustanciales, necesarias en toda democracia. Y conduce, además, a una crisis del parlamentarismo, que no debe confundirse, evidentemente, con la crisis de la democracia". Y, a este propósito, Schmitt subraya que "una democracia de masas y de la humanidad no puede llegar a realizar ninguna forma de Estado, ni

[91] Schmitt, *Politische Theologie*, p. 77.
[92] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 62.

tampoco un Estado democrático".[93] Los partidos democráticos de masas hacen que la democracia misma se convierta en una mera apariencia. No queda en pie en ella, según Schmitt, ni siquiera la opción: "Aparecen cinco listas de partidos, formadas de un modo extraordinariamente misterioso y oculto, dictadas por cinco organizaciones. Las masas se reparten, por así decirlo, en cinco rediles previamente preparados, y a los resultados estadísticos de ello se les llama 'elección'." Esto significa que, en tales circunstancias, la voluntad del pueblo "jamás puede volver a fundirse en una corriente única".[94] Toda la misión del parlamento se reduce, pues, "a conservar un absurdo *statu quo*".[95] En lo tocante al parlamentarismo, el propio Schmitt resume así su conclusión: el parlamento se convierte "en el escenario en que se dividen de un modo pluralista los poderes sociales organizados".[96] Representa una disolución del Estado, del mismo modo que, en su día, el creciente poder de los príncipes representaba la disolución del Imperio alemán. Este estado de desintegración, esta crisis permanente, engendra por sí misma la necesidad del estado de excepción, de la dictadura del presidente del Reich. Las actividades políticas de Schmitt antes de la subida a Hitler al poder se concentraron principalmente en torno a este problema: fueron dirigidas a justificar la necesidad de dicha dictadura.

En este punto, se revela, a pesar del aparente antagonismo, la sustancial afinidad de Schmitt con los ideólogos reaccionarios del Imperio bismarckiano y guillermino. Éstos defendieron a capa y espada el *statu quo* existente en su tiempo; Schmitt, en cambio, combate apasionadamente el *statu quo* ante el que se encuentra. De ahí los antagonismos formales y los que se revelan en la "historia del espíritu". En el fondo, tanto éste como aquéllos luchan, bajo circunstancias distintas, pero con la misma violencia, contra la democracia: el *statu quo* denostado es, concretamente, el de la República de Weimar y el del Tratado de Versalles. Schmitt combate el *statu quo* como imperialista reaccionario, lo mismo que los imperialistas reaccionarios antecesores suyos defendían el de su época.

A pesar de la obertura filosófico-existencial y a los constantes coqueteos con la "vida", con la llamada "concreción" histórica, el meollo positivo de la sociología jurídica de Schmitt, al final de toda esta polémica, es un patrón extraordinariamente pobre: la reducción de todas las relaciones políticas, incluyendo, por tanto, las jurídicas y las estatales, al esquema "amigo-enemigo". Como corresponde a los fundamentos filosófico-existenciales de su pensamiento, se elimina de este esquema fundamental toda racionalidad y, con ella, todo contenido concreto: "Ningún programa,

93 Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* 2ª ed., Munich-Leipzig, 1926, pp. 21 *s.*

94 Schmitt, *Positionen und Begriffe,* p. 188.

95 *Ibid.,* p. 185.

96 *Ibid.,* p. 156.

ningún ideal, ninguna norma, ninguna aspiración a un fin —expone Schmitt— confiere el derecho a disponer de la vida física de otros hombres... La guerra, la disposición de los combatientes a morir y la muerte física de otros hombres que se hallan en el campo enemigo, son cosas que *no tienen un sentido normativo, sino simplemente un sentido existencial*, y además en la realidad concreta de una situación de lucha real contra un enemigo real, y no en ninguna clase de ideales, programas y normatividades... Y si existen enemigos reales, en el sentido del ser en que aquí se habla de ellos, tendrá una razón de ser, aunque sólo la tendrá en lo político, el repudiarlos, en caso necesario, físicamente y el luchar contra ellos." [97]

De estos razonamientos deriva Schmitt la esencia de lo político: "El pensamiento político y el instinto político se acreditan... teórica y prácticamente en la capacidad de distinguir entre el amigo y el enemigo." La existencia política del Estado descansa sobre el poder para "determinar por sí mismo la distinción entre el amigo y el enemigo". [98]

A la luz de estos conceptos centrales de la filosofía del derecho en Schmitt podemos ver claramente a dónde conduce la formación de los conceptos existencialistas: a conceptos en los que se combinan, como vemos, una abstracción extraordinariamente pobre y vacua y una arbitrariedad irracionalista.

Ese juego de conceptos antagónicos —"amigo-enemigo"— se presenta con la pretensión de resolver todos los problemas de la vida social y, con ello, no hace más que poner de manifiesto toda su vacuidad y arbitrariedad. Y ello es precisamente lo que le vale su eficacia extraordinaria durante el período de fascización de la ideología alemana: como el prolegómeno metodológico, abstracto y pretendidamente científico al antagonismo racial que más tarde construirían Hitler y Rosenberg. Es sobre todo la arbitrariedad que forma parte de la esencia misma de este modo de crear conceptos lo que sirve de puente "científico" hacia la "concepción del mundo nacionalsocialista".

Según Schmitt, este fundamento de la política, y con ella del Estado, se ve sistemáticamente desnaturalizado por el liberalismo. El siglo XIX, nos dice, es un período de neutralización y despolitización, en nombre de la cultura. En él la cultura, el progreso y la ciencia apolítica aparecen colocadas en un falso antagonismo frente a la política. Y Schmitt ve en esta tendencia una hostilidad contra una "Alemania fuerte". Los centros de esta ideología son, a su juicio, los pequeños Estados neutrales, Suiza, los Países Bajos y Escandinavia. Pero también dentro de Alemania ha tenido esta tendencia, según él, representantes prestigiosos

[97] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 37.
[98] *Ibid.*, pp. 54 y 38.

como Jakob Burckhardt, Stefan George, Thomas Mann, Sigmund Freud y *otros.*

Desde este punto de vista contempla ahora Schmitt la historia alemana. En tajante contraposición con Max Weber, ve en el nacimiento del constitucionalismo, en la trayectoria parlamentaria, la degradación de la "Alemania fuerte". Y así, partiendo de su análisis de la crisis del parlamentarismo y de su juego de conceptos antagónicos "amigo-enemigo", que descansa sobre el anhelo de renovación del imperialismo alemán, acaba siendo un partidario incondicional de Hitler. Ya en su crítica anterior de la democracia y el liberalismo se contenía la "original" tesis de que el fascismo no se hallaba en contradicción con la democracia. Y, antes de la subida al poder de Hitler, Schmitt habla con entusiasmo del fascismo alemán, como de "un intento heroico para mantener y hacer prevalecer la dignidad del Estado y de la unidad nacional frente al pluralismo de los intereses económicos".[99] Y ya antes de Hitler proclamaba, asimismo, que "el mito más fuerte reside en lo nacional" y que, en comparación con esto, el socialismo posee "una mitología inferior".[100]

Nada tiene de extraño que Schmitt, partiendo de estas premisas, se convirtiera en un devoto entusiasta de Hitler y construyera una teoría "filosófica del derecho" adecuada para justificar todas las atrocidades del hitlerismo. Así, después de haber sido exterminados implacablemente los partidarios de la "segunda revolución" (1934), Schmitt escribió un estudio titulado *El Führer defiende el derecho (Der Führer schützt das Recht),* con el que trataba de justificar las formas más descaradas de la arbitrariedad jurídica fascista, abogando resueltamente en pro de la idea de que el Führer era el único llamado a "distinguir entre los amigos y los enemigos... El Führer toma en serio las advertencias de la historia alemana. Y ello le da el derecho y la fuerza necesarios para instaurar un nuevo Estado de un nuevo orden... El Führer defiende al derecho contra los peores abusos cuando, en el momento de peligro y en virtud de las atribuciones de supremo juez que como Führer le competen, crea directamente el derecho... Las prerrogativas de Führer llevan consigo las de juez... Y quienes se empeñan en separar unas de otras, tratan en realidad de sacar al Estado de quicio con ayuda de la justicia... Es el propio Führer quien determina el contenido y el alcance de un delito".[101]

A la vista de tales consideraciones, a nadie puede sorprender que Schmitt ponga de nuevo en circulación, para justificar la época hitleriana, el viejo motivo de los publicistas antidemocráticos de anteguerra, el argumento de la superioridad ideológica de Alemania sobre los Estados democrá-

[99] Schmitt, *Positionen und Begriffe,* p. 110.

[100] Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* pp. 88 *ss.*

[101] Schmitt, *Positionen und Begriffe,* pp. 200 *s.*

ticos: "En las democracias occidentales —escribe Schmitt— todavía siguen hoy planteándose y resolviéndose a la manera de los tiempos de Talleyrand y de Luis Felipe grandes problemas del siglo XX. En Alemania, en cambio, no ocurre eso, y ello hace que el estudio de tales problemas desde el punto de vista de la ciencia jurídica se muestre bastante más adelantado. Hemos logrado esto a costa de experiencias no pocas veces duras y amargas, pero la ventaja es indiscutible." [102] La superioridad de que aquí se habla es la del rapaz imperialismo. Ahora, Schmitt —extendiendo al campo de la política mundial su vieja tesis antagonística del amigo y el enemigo— razona filosóficamente el Estado hitleriano en los siguientes términos: "Es en la guerra donde se contiene el meollo de las cosas. El tipo de la guerra total determina el tipo y la estructura de la totalidad del Estado. Y la guerra total deriva su sentido del enemigo total." [103]

Como se ve, Schmitt no se limita a apoyar la bestial dictadura hitleriana en el terreno de la política interior, sino que, ya antes de que estalle la segunda Guerra Mundial, durante el período de su preparación, se convierte en el ideólogo jurídico más descollante de los planes de conquista mundial de la Alemania de Hitler. Lucha contra las pretensiones "universalistas" de la Sociedad de Naciones y exige que le sea aplicada la doctrina Monroe a Alemania y a su órbita de intereses. Cita a este propósito una frase de Hitler, y la comenta del siguiente modo: "Se expresa con ello, bajo la más simple objetividad, la idea de un deslinde arbitral y pacífico de campos entre las grandes potencias, despejándose la confusión con que el imperialismo económico había rodeado la doctrina Monroe, al desviar la idea racional de un deslinde de campos para convertirla en una pretensión ideológica de ingerencia en el mundo." [104]

Esta teoría descansa también sobre el dogma fascista del "Imperio": "Llamamos 'Imperios', en este sentido, a las potencias fundamentales y dirigentes cuya idea política irradia en una gran zona determinada, excluyendo en ella, por principio, la ingerencia de cualesquiera otras potencias extrañas." [105] De este reparto del mundo que garantizara a Alemania y al Japón sus "grandes zonas" correspondientes, debería arrancar, según Schmitt, el nuevo y más alto estado del derecho internacional, en el que ya no había, como antes, simplemente Estados, sino "Imperios". Y las consecuencias concretas derivadas de ello las establece Schmitt en otro estudio, que lleva este título harto revelador: *¡Ay de los neutrales!* y donde se argumenta que la concepción de las "grandes zonas" lleva aparejada la destrucción de la neutralidad.

Así, pues, Schmitt escribe ya en 1938, adelantándose a los acontecimientos, la apología de la agresión hitleriana desde el punto de vista del

[102] *Ibid.*, p. 5. [103] *Ibid.*, p. 236. [104] *Ibid.*, p. 302.
[105] *Ibid.*, p. 303.

"derecho internacional", la apología del avasallamiento fascista de los pueblos. La sociología alemana viene, así, a desembocar, como vemos, en la propaganda del bestial imperialismo nazi. De los profesores alemanes se dijo una vez que eran la guardia de corps espiritual de los Hohenzollern; en este período a que nos referimos, se convirtieron en los S. A. y los S. S. intelectuales.

CAPÍTULO VII

El darwinismo social, el racismo y el fascismo

I

Los orígenes del racismo en el siglo XVIII

EL BIOLOGISMO ha dado siempre pie, en filosofía y en sociología, a tendencias reaccionarias en cuanto al modo de concebir el mundo. Claro está que ello nada tiene que ver con la biología como ciencia. Es más bien un resultado de las condiciones de la lucha de clases que, al servicio de las tendencias reaccionarias, se valen de los conceptos y de los métodos seudobiológicos como instrumento adecuado de lucha en contra de la concepción del progreso.

Este empleo de conceptos biológicos desfigurados y deformados se presenta en la filosofía y en la sociología, a lo largo de la historia, ya bajo una forma simplista o con caracteres refinados, según las circunstancias. Podemos, sin embargo, afirmar que la aplicación de las analogías orgánicas al Estado y a la sociedad persigue siempre, y no de un modo casual, ni mucho menos, la tendencia a demostrar la estructura que en un momento dado presenta la sociedad como un estado "natural"; tendencia que se manifiesta ya claramente, bajo forma anecdótica, en la antigua fábula romana de Menenio Agripa.

En la lucha reaccionaria contra la Revolución francesa, el símil del organismo adquiere ya un nuevo matiz con Burke, pues no se refiere ya solamente al estado de quietud, sino también al desarrollo dinámico, considerándose como "natural" solamente el "crecimiento orgánico", es decir, los cambios producidos por medio de graduales y pequeñas reformas, con el consentimiento de la clase dominante, mientras que toda conmoción revolucionaria es reprobada como algo "contrario a la naturaleza". Y esta concepción se desarrolla y se difunde, especialmente, a la sombra de la trayectoria de los románticos reaccionarios alemanes (Savigny, Escuela histórica del derecho, etc.). Es aquí donde surge la contraposición entre el "crecimiento orgánico" y los "manejos mecánicos", lo que equivale, sencillamente, a la defensa de los privilegios feudales, "orgánicamente desarrollados", contra los actos de la Revolución francesa y contra las ideologías burguesas correspondientes, a las que se repudia como algo mecánico, intelectualista y abstracto.

Esta contraposición a que nos referimos y que adquiere contornos extra-

ordinariamente acusados con la Revolución francesa, se remonta muy atrás. La ideología de la naciente clase burguesa lucha, a tono con sus propios intereses de clase, por la igualdad de todos los hombres (es decir, por su equiparación civil, jurídico-formal) y critica violentamente los privilegios feudales existentes, la desigualdad feudal estamental de los súbditos del Estado. Y como, al agudizarse estas luchas, la dominación de la nobleza había sufrido ya un serio quebranto, así en lo económico como en lo político, perdiendo con ello las verdaderas funciones sociales que durante la Edad Media había cumplido, para adquirir un carácter cada vez más parasitario, surgía en ella la necesidad de ver ideológicamente defendidos sus privilegios.

De estas luchas brota la teoría del racismo. Los ideólogos de la nobleza comienzan a defender las desigualdades estamentales entre los hombres con el argumento de que estos privilegios no son sino la expresión jurídica de la desigualdad que la propia naturaleza establece entre las diversas clases de hombres, entre las razas, razón por la cual forman parte de la "naturaleza" misma, contra la que ninguna institución puede atentar sin atentar, al mismo tiempo, contra los más altos valores de la humanidad.

Ya a comienzos del siglo XVIII escribió el conde de Boulainvilliers (1727) un libro tratando de demostrar que la nobleza francesa era la descendiente de la antigua raza dominante de los francos, al paso que el resto de la población llevaba en sus venas la sangre de los galos sometidos.[1] Se enfrentaban, pues, dos razas cualitativamente diferentes, y la superioridad de los francos sólo podía suprimirse a costa de acabar con la civilización. Pero ya los publicistas franceses habían combatido apasionadamente esta tesis. Así, en 1734, el historiador francés Dubos, para no citar a otros, declaró que la conquista de Francia por los francos no pasaba de ser una leyenda.[2]

Ésta polémica cobra formas especialmente agudas durante la Revolución francesa. El conde de Volney se burla, en sus *Ruinas de Palmira,*[3] de la pretensión de la nobleza de pasar por una raza escogida y pura. Señala irónicamente cuán extensa es la parte de la nobleza actual formada por los nuevos ricos, por gentes que en su día ejercieron la profesión de comerciantes o manejaron una herramienta como artesanos, a quienes la monarquía ha vendido por dinero sus pergaminos de nobleza y que, atendiendo a su "raza" son, por tanto, simples plebeyos. Y el descollante ideólogo de la burguesía francesa en los primeros tiempos de la revolución, el abate Sieyès, combate por razones de principio la doctrina

[1] A. Thierry, "Considérations sur l'histoire de France", *Oeuvres,* París, ed. Garnier, t. VII, pp. 65 *s.*

[2] *Ibid.,* p 71 *s.*

[3] Volney, *Les ruines,* cap. 15.

de quienes tratan de fundamentar el derecho sobre la conquista. El tercer estado, dice, "no tiene más que retrotraerse al año que precede a la conquista, y no cabe duda de que su resistencia será tanto más eficaz cuanto que se sienta ya, hoy día, lo bastante fuerte para no dejarse conquistar. ¿Por qué no ha de poder mandar de nuevo a los bosques de Franconia a todas esas familias que se atreven a sostener la ridícula pretensión de descender del tronco de los conquistadores y de haber heredado sus rentas?" [4]

II

La teoría racista de Gobineau

COMO VEMOS, la teoría racista —bajo su forma incipiente y primitiva— quedó ya científicamente liquidada en tiempos de la Revolución francesa. Pero, como las fuerzas de clase que estaban detrás de ella no desaparecieron con la revolución y la lucha contra la democracia seguía su curso y adoptaba formas constantemente nuevas, era natural que el racismo volviera a levantar cabeza y a revivir, bajo diferentes modalidades. Las vicisitudes ulteriores de la teoría racista se hallan determinadas por las luchas de clases, en parte por la mayor o menor influencia que la reacción feudal o semifeudal logra en el desarrollo a través de crisis de la democracia burguesa, y en parte por la necesidad ideológica que la burguesía reaccionaria, convertida ahora en antidemocrática, siente de apoyarse políticamente en las supervivencias de la época feudal y de asimilarse, en relación con ello, elementos de su ideología. Así surgen, especialmente en Alemania, las diferentes teorías "orgánicas" a que más arriba nos referíamos.

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX el racismo no llega a alcanzar una influencia ideológica digna de mención. Los nombres de sus representantes de aquel entonces se habían borrado por entero del recuerdo, y fue necesario que, andando el tiempo, vinieran los "eruditos" del fascismo a sacarlos nuevamente del olvido, como antepasados suyos. Entre ellos figura, por ejemplo, el de un profesor de Magdeburgo llamado Karl Vollgraf, autor de una obra racista que vio la luz en 1855 y cuyo nombre apenas si figura hoy en día ni siquiera en los grandes diccionarios enciclopédicos. La explicación de esto está en que, después de la derrota de la revolución de 1848, el desarrollo reaccionario de Alemania adoptó formas que no provocaban todavía para nada la necesidad de justificar los privilegios de la nobleza desde el punto de vista del racismo. La componenda bonapartista de Bismarck aseguró a los

[4] Sieyès, *Qu'est-ce-que le tiers état?*, cap. 2.

junkers prusianos su predominio político dentro de Alemania en condiciones que favorecían el desarrollo del capitalismo sin necesidad de crear una democracia burguesa. Por tanto, los junkers feudales no veían sus privilegios tan en peligro, que necesitaran recurrir, para su defensa, al argumento ideológico de la superioridad racial.

Pero, casi por los mismos años en que se publicaba el libro del citado profesor de Magdeburgo veía la luz una obra llamada a colocar —poco a poco— la idea de la raza en un plano primordial, y no en un país solamente, sino en el mundo entero: el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas,* del francés Gobineau.

También este libro fue escrito y publicado en un período reaccionario, durante los años de Napoleón III; pero las circunstancias en que apareció difieren considerablemente de la situación paralela existente en Alemania: mientras que, aquí, los junkers poseían las posiciones políticas de poder sin que nadie se las disputara, de tal modo que la capitalización de Alemania no podía llevarse a cabo más que sometiéndose a sus intereses, en Francia la reacción del Segundo Imperio trajo una desilusión para los círculos legitimistas-feudales que en los años de la crisis revolucionaria, habían hecho posible la subida al poder de Luis Napoleón, como parte integrante que eran del "partido del orden". Entre ellos, las mejores cabezas sacaron, al mismo tiempo, algunas enseñanzas útiles de la revolución acerca de las contradicciones de la democracia burguesa. De aquí la posibilidad de que experimentara un nuevo avance la ideología racista feudal, cuyo representante más influyente estaba llamado a ser, a la larga, Gobineau.

Sin embargo, al principio y en la misma Francia, su influencia no fue grande. En sus cartas a Tocqueville, se queja de que los franceses silencian su libro y de que éste no ha alcanzado verdadera influencia más que en los Estados Unidos. Tocqueville, que en lo personal se muestra amigo de Gobineau, pero que rechaza las ideas mantenidas en su obra, hace notar que aquella influencia se debe, sencillamente, a que el libro favorece los intereses de los esclavistas del Sur.[5]

La obra de Gobineau es la primera en que la teoría racista moderna adquiere una influencia notable, lo que encierra una importante significación histórico-social. Por mucho que su autor partiese, personalmente, de los intereses y consideraciones de clase de la nobleza feudal, vivía y pregonaba sus ideas en el seno de una sociedad en la que los deseos de la nobleza de reconquistar sus viejas posiciones heredadas hacía ya mucho tiempo que se habían venido a tierra como una utopía reaccionaria, pasando a ocupar el centro de las preocupaciones la lucha defensiva de la burguesía contra los avances del proletariado (combates de junio de 1848).

[5] *Correspondance entre Tocqueville et Gobineau,* París, 1909, p. 291.

Y los grandes plantadores de los Estados norteamericanos del sur no eran —a pesar de la forma esclavista de su modo de explotación— otra cosa que capitalistas, productores de la materia prima fundamental empleada por la economía capitalista de aquel tiempo. Lo que quiere decir que, en las condiciones del siglo XIX y XX, la teoría racista sólo puede hacerse revivir eficazmente siempre y cuando que se la convierta en un arma ideológica puesta en manos de la burguesía reaccionaria. También la teoría racista, desde Gobineau hasta Rosenberg, hubo de seguir la misma trayectoria de aburguesamiento por la que, según hemos visto, pasó el irracionalismo filosófico general, partiendo de Schelling y pasando por Schopenhauer, Nietzsche, etc.

Punto de partida y tendencia fundamental de Gobineau es la lucha contra la democracia, contra la idea "contraria a la ciencia" y "antinatural" de la igualdad de los hombres. Es lo que le critica Tocqueville, ya a raíz de su primera lectura de la obra, señalando que, según Gobineau, todo lo malo de la historia emana de la idea de la igualdad; su libro —le dice— es un libro reaccionario, inspirado por un estado de ánimo general de cansancio de la revolución. Le dice, además, que el resultado a que la obra conduce es fatalista, como el opio administrado a un enfermo. Y hasta le hace ver de pasada —cosa que ofende especialmente a Gobineau— que su teoría racista es incompatible con el cristianismo y con el catolicismo.[6]

El famoso historiador Tocqueville, hombre de ideas liberales moderadas, señala certeramente en estas observaciones algunos de los rasgos de la concepción política del mundo de Gobineau. Por ellas vemos ya claramente que Gobineau no es sino una figura de transición en la historia del racismo. De una parte, da una forma nueva, "adecuada a los tiempos", es decir, semiburguesa, a las viejas cháchandas reaccionario-feudales sobre la desigualdad "natural" de los hombres. Pero, de otra parte, no le es dable todavía llevar radicalmente hasta el final esta modernización, este aburguesamiento de la teoría racista. Se da aires de naturalista y adopta el gesto de la "augusta imparcialidad" propia de éste; pero por debajo de la careta asoma en seguida el rostro contrarrevolucionario. He aquí algunas de sus palabras: "A sus ojos [es decir, a los ojos de la ciencia de la naturaleza, *G. L.*], el rebelde no será otra cosa que un hombre dañino, impaciente y ambicioso. Timoleón, un asesino; Robespierre, un vil criminal." [7]

Este dualismo entre una objetividad "científico-natural" adecuada y un panfletismo reaccionario-feudal se manifiesta a lo largo de toda la obra de Gobineau: éste es un reaccionario militante, y su teoría racista

[6] *Ibid.*, pp. 194, 254 y 306.
[7] Gobineau, *Die Ungleichheit des Menschenrassen*, Berlín, 1935, p. 744.

una teoría de lucha contra la democracia. Por eso para él el postulado de la igualdad de los hombres no es más que un símbolo de bastardeamiento, de impureza de sangre. En "épocas normales", la desigualdad se aceptará como la evidencia misma. "Tan pronto como circula sangre mezclada por las venas de la mayoría de los ciudadanos de un Estado, éstos se sienten movidos por la fuerza del número a proclamar como una verdad vigente para todos lo que sólo es verdad para ellos, a saber: que todos los hombres son iguales." [8]

Pero Gobineau no se siente capaz de concretar esta línea combativa, es decir, de señalar a los partidarios de su teoría objetivos de lucha y, mucho menos, métodos de combate. Se limita a trazar la perspectiva fatalista del hundimiento inevitable de la cultura, como resultado de la mezcla de sangres: "La raza blanca originaria ha desaparecido de la faz de la tierra... La raza blanca sólo está representada ya por bastardos."[9] Al término de este proceso de mezcla de sangres, sobreviene la "caída en la nulidad... Los pueblos, sumidos en un sombrío letargo, como rebaños humanos, vivirán de allí en adelante paralizados en su nulidad, como los búfalos rumiantes en los charcos de las marismas pontinas... No es la muerte lo que nos llena de amargura, sino la seguridad de que nos sorprenderá en el deshonor".[10]

Este pesimismo fatalista es, sobre todo, lo que distingue a Gobineau de sus destacados continuadores, de los Chamberlain y los Hitler-Rosenberg. En éstos, la teoría racista es, en medida cada vez mayor, órgano de una demagogia reaccionaria militante y activista, demagogia que, además, va sobreponiéndose cada vez más también, a las limitaciones feudales de la reacción, para convertirse en la ideología oscurantista del capital monopolista reaccionario. Sin que deba olvidarse, naturalmente, al decir esto, que algunos elementos del pesimismo racista de Gobineau se trasmiten también, en cierto sentido, a sus continuadores, como ocurre, por ejemplo, con la concepción de que la evolución constituye siempre un empeoramiento de la raza (la mezcla de razas entraña, necesariamente, según esta concepción, una corrupción del tipo). El activismo de la teoría racista posterior brota, por tanto, de la misma raíz pesimista, antievolucionista, que en Gobineau. Lo que ocurre es que la desesperación fatalista deja el puesto a un activismo aventurero y desesperado. Y este cambio de rumbo hace pasar ahora a primer plano dos factores que no se daban todavía en un Gobineau: en primer lugar, la demagogia social de una supuesta rebeldía anticapitalista, como fundamento de la actividad (es cierto que Gobineau siente también una profunda antipatía contra la cultura puramente capitalista y su ideología, pero esta antipatía es, por su contenido, un sentimiento feudal y, desde el punto de vista formal,

[8] *Ibíd.*, p. 27. [9] *Ibíd.*, p. 753. [10] *Ibíd.*, p. 755.

algo estéticamente fatalista); en segundo lugar, en sus continuadores advertimos, paralelamente con este cambio de rumbo, la repudiación de la ideología reaccionaria cristiano-feudal, para hacer amplias concesiones —también demagógicas— a la aversión cada vez más acentuada de las amplias masas por la religión. (Ya veremos cómo también en este punto, al igual que en muchos otros, Chamberlain constituye el puente entre Gobineau y Rosenberg.)

Y estas diferencias no son puramente personales, sino que se hallan históricamente condicionadas. La moderna demagogia social nace en el período imperialista. Sus primeras formas —primitivas y pasajeras— son el antisemitismo a lo Stöcker, en Alemania (desde 1878), y el boulangerismo en Francia (1886-89); se desarrolla ya un poco más en la propaganda antisemita cristiano-social de Lueger en Austria, que influye directamente sobre Hitler en los años de su juventud, etc. Después de la primera Guerra Mundial imperialista, ya no se retirará del orden del día esta demagogia social. El movimiento hitleriano será, simplemente, su variante más desarrollada, más carente de escrúpulos y más coronada por el éxito.

Mas, para que pudiera llegarse a esto, era necesaria una agudización de las contradicciones de clases mucho mayor de la que existía en tiempo de Gobineau. Hacía falta, ante todo, que las grandes masas se sintieran mucho más profundamente conmovidas por las contradicciones de la democracia burguesa, desengañadas de los caminos por los que las llevaban la democracia burguesa y el reformismo en el movimiento obrero, etc. La demagogia social de la teoría racista, que es una teoría por esencia aristocrático-reaccionaria y antidemocrática, no apunta ya directamente hacia el pasado feudal, como el estado ideal que se trata de restaurar, sino que se hace pasar por una doctrina que señala la ruta del porvenir. Bajo Napoleón III, la oposición aristocrático-feudal no se mostraba todavía tan abiertamente feudal, con el rostro vuelto hacia el pasado. Y las masas trabajadoras desengañadas del régimen bonapartista, al recobrarse del aturdimiento que les había producido la derrota de 1848 y verse de nuevo libres de la influencia demagógica de los hombres de diciembre, fueron orientándose cada vez más marcadamente hacia la izquierda, por los derroteros de la recuperación de la democracia y hasta de la lucha por el socialismo. Esta situación es la que informa los rasgos específicos de la doctrina de Gobineau y, principalmente, su pesimismo fatalista. La negación radical de una perspectiva de desarrollo democrático y el aferrarse convulsivamente a la desigualdad feudal, ya definitivamente enterrada, sólo podían traer como consecuencia ese talante fatalista propio de un mundo que muere.

La posición que Gobineau ocupa en el desarrollo de la teoría racista se halla determinada, según vemos, por los siguientes momentos: fue el primero que, después de un largo período, difundió de nuevo la idea

racial en amplios círculos de opinión, volviendo a ponerla de moda, por lo menos, entre los intelectuales decadentes. Y desarrolló, asimismo, aquel método arbitrario que más adelante, a través de Chamberlain, se impondría en Hitler y en Rosenberg: la mezcla de una pretendida exactitud científico-natural con una exaltada mística, que, en medio de una atmósfera de desaforada arbitrariedad y de mescolanza de contradicciones no resueltas e insolubles, trataba de hacer de la vieja teoría racista feudal algo potable y aceptable para el lector moderno.

La vieja teoría racista no puede ser más simple, y hasta podría afirmarse que apenas es una teoría; parte del hecho de que todo el mundo sabe quién es aristócrata. El aristócrata, por serlo, pertenece a la raza pura y desciende de una raza superior (de los francos, por ejemplo, en contraposición a los celtas plebeyos de las Galias). La teoría racista moderna no puede mantener ya, a la vista del desarrollo de la ciencia, estas posiciones tan simples. Se ve obligada a hacer un repliegue táctico. Hoy, es un hecho generalmente conocido de la ciencia que no hay ni ha habido nunca (por lo menos, en los tiempos históricos) una sola raza pura. Y asimismo sabe y reconoce ya hoy todo el mundo que las características objetivas para distinguir unas de otras las diversas razas forman un número extraordinariamente limitado y que, además, estos criterios fallan totalmente cuando se trata de la determinación racial de un pueblo histórico, de una nación, y no digamos de un individuo.

Parece que con ello debería haber quedado liquidada la teoría racista, como método de explicación de la historia. El "mérito" de Gobineau, en cuanto al desarrollo de esta ideología reaccionaria, consiste en haber encontrado los caminos para renovar la teoría racista, que más tarde habrán de culminar en el hitlerismo. Por lo que se refiere al primero de estos dos complejos, a la teoría de la pureza de la raza, Gobineau constituye claramente una figura de transición. Abraza —sin prejuicio de emplear unas cuantas frases seudocientíficas y que no se salen de lo totalmente abstracto —el camino del mito histórico puramente intuitivo e irracionalista; es decir, se dedica a fabular y a construir especulativamente, sobre la llamada base racista, una nueva historia universal, para lo cual, procediendo de un modo totalmente simplista y siguiendo la tradición aristocrático-feudal, trata de las razas y las mezclas de razas como de algo perfectamente sabido, que no requiere ulterior examen ni explicación. (En estas tendencias, coincide con muchos otros sociólogos franceses de su tiempo, también seudocientíficos, que hablan de las razas, al igual que Gobineau, como si el contenido y el alcance de este concepto estuviesen ya determinados por la ciencia o fuesen, siquiera, algo determinable, aunque es cierto que en ninguno de sus contemporáneos ocupa la teoría racista una posición metodológica tan central y tan exclusiva como en él. Así, en Taine, en Renan, etc., el concepto de raza,

también confuso y falto de explicación científica, no es más que un factor entre muchos otros.)

Este carácter apodíctico, seudocientífico y al mismo tiempo intuicionista, de la doctrina de Gobineau contribuyó en considerable medida a su influencia; aunque también es cierto que determinó, por otra parte, sus propias limitaciones. También los teóricos racistas posteriores, conscientes y militantes, los que con sus doctrinas allanaron el camino al fascismo, reputaban censurable esta ostensible falta de cientificidad de un Gobineau. Chamberlain, que por lo demás toma mucho de Gobineau sin decirlo, rechaza categóricamente la obra de este autor, a quien echa en cara no tener ni la más remota idea de lo que es la ciencia natural. He aquí las palabras de Chamberlain: "Una teoría de la raza realmente útil y digna de ser tomada en serio no puede construirse sobre las fábulas de Sem, Cam y Jafet ni sobre una serie de intuiciones, por muy ingeniosas que ellas sean, mezcladas con hipótesis absurdas, sino solamente sobre los conocimientos extensos y a fondo que nos suministran las ciencias naturales." [11] Crítica en la que se trasluce también un antagonismo de confesión religiosa, ya que Gobineau, como católico ortodoxo y creyente que era, se afanaba por poner su concepción racista de la historia en consonancia con el Antiguo Testamento, que Chamberlain, por su parte, rechazaba como una invención judaica.

Gobineau se vio, no obstante, obligado a plantearse el problema de la pureza racial. La pureza de la raza es, según él, un estado ideal, que no llega a realizarse nunca por completo. "Nos equivocaríamos —dice— si nos empeñáramos en sostener que toda mezcla es mala. Si se hubiesen mantenido rigurosamente separados los tres grandes tipos fundamentales de razas, sin haber llegado a mezclarse nunca, no cabe duda de que habrían afirmado su superioridad las ramas más hermosas de la raza blanca y de que el tipo racial negro y el amarillo habrían sucumbido para siempre bajo las naciones más inferiores de aquella raza. Esto habría sido una especie de estado ideal, que la historia jamás nos muestra. Y sólo podemos formarnos una idea de él fijándonos en la indiscutible superioridad de aquellos grupos de nuestra raza que han permanecido menos mezclados... En todo caso, es evidente que las razas humanas viven desde tiempos históricos en estado de mezcla." [12]

A esta concesión que Gobineau se ve obligado a hacer al desarrollo científico de su tiempo corresponde su mística de la historia. Gobineau no sabe lo que es la raza, no es capaz de determinar sus características distintivas, sabe que los pueblos que conocemos de la historia son el fruto de mezclas raciales; pero "sabe" también a ciencia cierta cuándo,

[11] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, Munich, 1912, p. 14.
[12] Gobineau, *op. cit.*, pp. 153 *s.*

cómo y en qué medida son beneficiosas o funestas las mezclas de razas. No tendría objeto detenerse aquí en los absurdos y disparatados montajes históricos de Gobineau, ni siquiera para refutarlos. Pondremos solamente un ejemplo, para ilustrar la falta de seriedad de su método. Gobineau aventura la afirmación de que el nacimiento del arte es, en todas partes, una consecuencia de la mezcla con la raza negra. Y, aunque dice que la poesía épica es uno de los méritos de "la familia de los pueblos arios", añade en seguida: "También dentro de esta rama de pueblos vemos que el fuego y el brillo de la épica sólo se desarrollan plenamente en las naciones que no permanecen exentas de la contaminación con los negros." Y sigue escribiendo, en apoyo de la misma tesis: "El negro posee... en grado muy alto aquellas dotes sensuales sin las que el arte sería inconcebible. Pero, de otra parte, la carencia de dotes espirituales lo incapacita para el refinamiento de las artes... Para que aquellos talentos puedan dar frutos, necesita mezclarse con una raza dotada de otro modo." [13]

Vemos, pues, cómo, según Gobineau, la mezcla de razas, la unión con razas inferiores (y los negros son, para él, la más ínfima de todas), resulta funesta para toda cultura; es aquel bastardeamiento del que brota, en su doctrina, la consabida perspectiva apocalíptica de la extinción fatal del mundo. Pero, al mismo tiempo y de otra parte, sostiene que un factor tan decisivo de la cultura como es el arte sólo pudo nacer por la mezcla de la raza blanca con la raza negra, es decir, con la más inferior de todas. Por una parte, se nos dice que los héroes "racialmente puros" de Homero o de las sagas escandinavas están muy por encima de "las razas cien veces mezcladas de los tiempos actuales".[14] Por otro lado, resulta, sin embargo, que la *Ilíada* o la *Edda* sólo pudieron brotar de aquella mezcla con la sangre negra. Y Gobineau "sabe", naturalmente, con toda exactitud, cuándo, cómo, dónde y hasta qué punto una mezcla de razas puede producir los frutos culturales más altos o condenar, por el contrario, una cultura a su destrucción.

Creemos que basta con este ejemplo para ilustrar las crasas contradicciones y arbitrariedades del método de Gobineau. Tanto más cuanto que, para no caer en contradicción con el cristianismo, se cree obligado a aceptar que toda la humanidad desciende del mismo tronco, o, mejor dicho, la acepta en un lugar y en otros deja este punto flotando en la duda, o bien opera con la trinidad bíblica de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet. Y, de otra parte, construye toda su teoría —sin preocuparse de caer, con ello, en insolubles contradicciones con la hipótesis anteriormente establecida— sobre la desigualdad esencial, cualitativa, fisiológica o psicológica, de las razas.

Como sostenedor de esta desigualdad de principio —y ya hemos visto

[13] *Ibíd.*, pp. 241 y 247. [14] *Ibíd.*, p. 154.

cómo los esclavistas de los Estados norteamericanos del sur lo aclamaron, entusiasmados—, proclama, por ejemplo, la incapacidad sustancial de la población primitiva del Asia Menor para la civilización: "No eran susceptibles de ser civilizados, pues carecían de la capacidad de visión necesaria para ello... Hubo que contentarse con obligar a sus individuos a realizar un trabajo útil, como máquinas animadas."[15] Pero Gobineau se da cuenta, a la par que afirma esto, de que la Iglesia católica afirma la pretensión de extenderse al mundo entero, lo que le obliga a reconocer que todos los hombres, por el mero hecho de serlo, poseen la capacidad necesaria para abrazar el cristianismo. Pero de aquí no se debe concluir, nos dice, nada en el sentido de la igualdad de las razas: "En el estudio de este problema, debe, por tanto, dejarse completamente a un lado el cristianismo."[16] Es decir, que, por un lado, Gobineau sostiene que el cristianismo constituye la manifestación más alta de la cultura y que todos los hombres, cualquiera que sea la raza a que pertenezcan, son capaces de participar de esta cultura superior, mientras que, por otro lado y al mismo tiempo, sostiene que las razas inferiores no son, por principio, susceptibles de abrazar la civilización, y sólo sirven para trabajar como esclavos, como máquinas animadas, como bestias de tiro, al servicio de las razas superiores.

En puntos como éstos, Gobineau se revela como un pensador retardatario en comparación con los modernos representantes de la teoría racista y es, en efecto, desautorizado por éstos. Y en esta contraposición se destaca muy claramente el acabado carácter de barbarie de la teoría racista moderna. Se ve cómo esta teoría convierte todos los resultados del desarrollo del pensamiento contemporáneo en instrumentos de un oscurantismo sin precedente, puesto al servicio de los fines imperialistas. Mientras en los siglos XVIII y XIX la lucha ideológica contra el cristianismo se libraba en nombre del progreso y de la libertad, en manos de los representantes imperialistas de la teoría racial la crítica de la religión no es sino un arma manejada en beneficio de la más extrema reacción. Los teóricos modernos de la raza dirigen sus tiros precisamente contra el principio que constituía el elemento histórico progresivo del cristianismo: el reconocimiento —siquiera fuese en el plano puramente abstracto— de la igualdad de todos los hombres (ante Dios). Consideran a Gobineau como retardatario, porque trataba de llegar, en este punto, a una avenencia (en la que Tocqueville veía, con razón, mucho de hipocresía). Los representantes imperialistas posteriores de la teoría racista rompen, en este punto, con el cristianismo.

Pese a este atraso de Gobineau, la herencia que deja a sus sucesores es más considerable de lo que éstos reconocen. La obra del francés lanza al

[15] *Ibid.*, p. 166.

[16] *Ibid.*, p. 51.

mundo por vez primera, ante todo, un panfleto seudocientífico realmente eficaz contra la democracia y contra la igualdad, basada en la teoría racista. El libro de Gobineau constituye, además, el primer intento ambicioso de reconstruir toda la historia universal por medio de la teoría racista, reduciendo a simples problemas raciales todas las crisis de la historia, todos los conflictos y las diferencias sociales. Lo que equivale, prácticamente, a sostener que toda modificación de la estructura social es "contraria a naturaleza", provoca la decadencia de la humanidad y no puede, por tanto, representar un progreso.

Gobineau se expresa en los términos siguientes, refiriéndose a este estado ideal del punto de partida: "Ya hemos visto cómo todo orden social se basa en tres clases originarias, cada una de las cuales representa una variedad racial: la nobleza, imagen más o menos fiel de la raza vencedora; la burguesía, formada por bastardos, cercanos a la raza principal; y el pueblo, que vive esclavizado o, por lo menos, en situación muy humillada, integrado por una raza inferior, producida en el Sur por la mezcla con los negros y en el Norte con los finlandeses." [17] Esta forma ideal, a la que podrían servir de espejo las castas indias o el feudalismo europeo, fue realizada exclusivamente por los arios. Los semitas no se elevaron nunca a la misma altura. También esta tendencia de Gobineau, vuelta exclusivamente hacia el pasado, es rechazada por la teoría racista posterior; sin embargo, la llamada perspectiva de futuro de ésta no es sino la renovación de los viejos estados bárbaros de cosas al que se injertan ahora todos los horrores del imperialismo. Los racistas de un período posterior, pese a su actitud de repudiación, relacionada con el ulterior desarrollo de las tendencias reaccionarias en el período imperialista, siguen manteniéndose desde muchos puntos de vista en el mismo terreno que los fundadores de la teoría racial moderna.

Gobineau crea también, en punto a la fundamentación de la "metodología" racista de la historia, algo llamado a mantenerse en pie en la trayectoria posterior. Al hacer hincapié en la desigualdad sustancial de los hombres, se rechaza, necesariamente, la concepción misma de la humanidad, y con ella desaparece una de las más altas conquistas de la ciencia de los tiempos modernos: la idea del desarrollo de los hombres como una unidad y en un proceso sujeto a leyes. Los ataques contra esta concepción venían ya de muy atrás. Y asimismo es sabido que el proceso de desarrollo unitario de la humanidad puede romperse sin necesidad de hacerlo a base de una teoría racista (ahí está, por ejemplo, la doctrina de Spengler). Pero la significación específica de la teoría racial en la historia del pensamiento reaccionario de la época contemporánea reside en que esta negación de la historia universal concentra todos los momentos esenciales

[17] *Ibid.*, p. 661.

del ataque en la razón: al negar la historia de la humanidad como un proceso unitario, se niega a un tiempo mismo la igualdad de los hombres, el progreso y la razón. Para Gobineau, sólo existe una historia, la de la raza blanca; y esta disparatada idea reaccionaria se mantendrá como patrimonio permanente de la teoría racista posterior. "En el mundo oriental —dice Gobineau— sólo se libró una lucha continua de las fuerzas raciales entre el elemento ario, de una parte, y de otra, el principio negro y amarillo. Y no hace falta decir que allí donde las razas negras se limitan a combatirse unas a otras, donde las razas amarillas se mueven dentro de su propia órbita o donde luchan entre sí las mezclas raciales negras y amarillas, no hay historia posible. Estas luchas fueron esencialmente infecundas, como las fuerzas motrices étnicas que las provocaron. No crearon nada ni dejaron el menor recuerdo... *La historia sólo surge en el contacto mutuo entre las razas blancas.*" [18]

Esta concepción de la historia da como resultado una "teoría" muy peculiar de la historia primitiva, que se plasma en la teoría racista. Las diferencias en cuanto a las fases de cultura no significan ya, para las teorías raciales, etapas de desarrollo recorridas sucesivamente por el mismo pueblo y la misma sociedad, sino que cada una de estas fases se equipara a determinadas razas y se entrelaza con ellas de un modo perenne, metafísico. Ciertas razas son siempre bárbaras, mientras que otras no han pasado jamás por la fase del salvajismo o la barbarie. Así, para Gobineau, el paso de la edad de piedra a la edad de bronce significa, sencillamente, un cambio de razas. Y dice, refiriéndose a la raza blanca: "Nos llama la atención, sobre todo, el que la raza blanca no se nos muestre nunca en aquellos estadios primitivos en que vemos a las otras dos. La vemos ya desde el primer día (!) relativamente cultivada y dotada de los elementos originarios más importantes para llegar a desarrollar un estado de superioridad, que más tarde se desarrolla en algunas de sus ramas, creando las diferentes formas de la civilización."

Gobineau afirma que las razas blancas pelearon desde el primer momento contra sus enemigos con carros de guerra y que conocieron desde el primer día la elaboración de los metales, de la madera y del cuero. "Las razas blancas primitivas sabían tejer telas para vestirse. Vivían en grandes aldeas, adornadas con pirámides, obeliscos y túmulos de tierra o piedras. Domaron el caballo... Sus riquezas consistían en copiosos rebaños de toros y vacas." [19] A Gobineau no se le ocurre, evidentemente, preguntarse ni una sola vez cómo pudo nacer semejante cultura; cree, seguramente, que ya el solo hecho de preguntárselo podría ser considerado como un síntoma psicológico de bastardeamiento. A esta pintura de la raza blanca podemos contraponer las indicaciones a que más arriba nos

[18] *Ibid.*, pp. 356 *s.*

[19] *Ibid.*, pp. 163.

referíamos, en las que Gobineau habla de la incapacidad de los pueblos primitivos del Asia Menor para asimilarse la civilización.

Como se ve, la destrucción de la ciencia histórica aparece ya muy avanzada, en Gobineau. En sus ideas se expresa, junto a las tradiciones feudales, el orgullo de raza del europeo colonizador frente a la gente "de color", a la que se considera "al margen de la historia" e incapaz de ser civilizada. Claro está que semejante construcción de la historia tenía necesariamente que encontrar en los arios, como hemos visto, no sólo la culminación, sino también el punto final de la historia. El pesimismo fatalista era inevitable, para Gobineau. Este pesimismo le valdrá, algunos decenios más tarde, una gran popularidad entre la intelectualidad decadente, también pesimista, de final de siglo. Ese estado de ánimo le inutilizará, en cambio, cuando el oscurantismo de la teoría racial imperialista se vuelva militante y activo y se lance al ataque decisivo contra la cultura humana.

III

El darwinismo social
(Gumplowicz, Ratzenhofer, Woltmann)

PARA poder convertirse en la ideología predominante de la extrema reacción, la teoría racista necesitaba despojarse de su ropaje abiertamente feudal y revestir el disfraz y la máscara de la más moderna "cientificidad". Pero, no se trata simplemente de un cambio de vestuario. Por debajo de éste hay algo mucho más importante, que en él se expresa y que es el cambio del carácter decisivo de clase de la nueva teoría racista. Claro está que también bajo su forma más moderna sigue siendo ésta la defensa seudobiológica de los privilegios de clase. Pero ahora no se trata ya simplemente de la nobleza histórica —como ocurría, preferentemente, en Gobineau—, sino, de una parte, de los privilegios de las razas europeas frente a las razas de color (lo que ya existía en Gobineau), y además de los pueblos germánicos, y principalmente del pueblo alemán, sobre los demás pueblos de Europa (es decir, de una ideología de la dominación mundial alemana) y, de otra parte, de los derechos señoriales de la clase capitalista dentro de cada nación, o sea del nacimiento de una "nueva nobleza", y no ya simplemente de la conservación de la aristocracia histórico-feudal.

Este cambio de rumbo va preparándose gradualmente. Pasa cerca de medio siglo antes de que la nueva teoría racista encuentre en Chamberlain un teórico tan descollante como la antigua, al declinar, lo había encontrado en Gobineau.

Como fase intermedia entre estas dos etapas de la teoría racista desem-

peña un papel decisivo el llamado darwinismo social. La teoría de Darwin ejerció una influencia extraordinaria sobre todo el desarrollo de la ciencia y de la concepción del mundo, en la segunda mitad del siglo XIX. Las obras de Darwin fecundaron y estimularon extraordinariamente la ciencia progresiva: donde quiera que auténticos hombres de ciencia y filósofos pusieron manos a la obra para asimilarse y desarrollar el verdadero contenido de la obra de Darwin, surgieron grandes progresos científicos. He aquí lo que Engels escribe a Marx: "Por lo demás, te diré que Darwin, a quien estoy leyendo, es verdaderamente magnífico. La teleología, que aún no había sido destruida en uno de sus aspectos, cae ahora por tierra. Además, jamás habíamos asistido a un intento tan grandioso de demostrar el desarrollo histórico en la naturaleza, o, por lo menos, con tanto éxito." [20] Y en términos parecidos se expresa, a su vez, Marx en carta a Engels: "Aunque desarrollado en un tosco inglés, es éste el libro en que se contienen los fundamentos de nuestra concepción en el terreno de la historia natural." [21]

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la influencia universal de Darwin se produce en una época de crisis general de las ciencias sociales, y entrelazada con esta crisis. En general, los ideólogos burgueses reaccionarios combaten el darwinismo, sobre todo las consecuencias que de él se derivan en el terreno filosófico y de la concepción del mundo, pero también su metodología y sus resultados en el campo de las ciencias naturales. La lucha de la ideología burguesa reaccionaria va dirigida, ante todo, contra la teoría de la evolución, es decir, precisamente contra el punto que Engels destacaba con razón como el más grande progreso aportado por la teoría de Darwin. Así, pues, la línea fundamental de las ciencias burguesas, y sobre todo de la filosofía burguesa, es una línea antidarwinista.

Pero ello no es obstáculo para que el darwinismo fraseológico llegue a adquirir, transitoriamente, una importancia nada desdeñable en las ciencias sociales. Criticando un libro de F. A. Lange, Marx denuncia con trazos muy enérgicos esta nueva tendencia incipiente que se trasluce en las ciencias sociales: "El señor Lange ha hecho, en efecto, un gran descubrimiento. Toda la historia debe reducirse, según él, a una sola gran ley natural. Esta ley natural es la *frase* (pues la fórmula de Darwin se reduce, así aplicada, a una simple frase) de la *struggle for life,* de la 'lucha por la existencia', frase cuyo contenido no es otro que la ley malthusiana de la población o, mejor dicho, de la superpoblación. Por tanto, en vez de analizar la *struggle for life* tal como se presenta históricamente bajo las diferentes y determinadas formas sociales, no se en-

[20] Carta de Engels a Marx, 12-XII-1859.
[21] Carta de Marx a Engels, 19-XII-1860.

cuentra nada mejor que encuadrar toda lucha concreta en la frase de la *struggle for life* y trocar esta frase en la 'fantasía de la población' de Malthus. Hay que reconocer que es éste un método muy insinuante para la cultura y la pereza mental que se dan mucho tono y quieren hacerse pasar por ciencia." [22]

Detengámonos un momento a examinar cuáles son las condiciones generales que determinan el nacimiento del llamado darwinismo, en el campo de la sociología. La economía clásica se ha disuelto, sobre todo en Inglaterra, como consecuencia de las luchas de clases. Su conversión en economía vulgar acarrea consecuencias que no se limitan al campo económico en sentido estricto. Nada tiene de extraño el que sea éste el período en que la sociología se desglosa de la economía, para constituirse en disciplina aparte. (En nada hace cambiar, decisivamente, la situación el hecho de que, en Comte, este desglose fuese el del utopismo de Saint-Simon; Comte desglosa la sociología de sus fundamentos económicos, lo mismo que más tarde lo haría Spencer en Inglaterra.) La nueva sociología, que renuncia a su fundamento económico, metodológicamente necesario, busca y encuentra en las ciencias naturales la base de su supuesta objetividad y sujeción a leyes. Y, como es lógico, esta fundamentación de la sociología a través de la química, la biología, etc., sólo puede llevarse a cabo a la manera que Marx pone de manifiesto en Lange con respecto a Darwin, es decir, convirtiendo los resultados de las ciencias naturales en frases abstractas. Así, en efecto, operan Comte y Spencer, y así opera también, en Alemania, la llamada sociología orgánica. Y es evidente que, con semejante orientación de la sociología, no era posible que la influencia mundial del darwinismo pasase de largo, sin dejar una profunda huella aquí.

Esta influencia responde, evidentemente, a razones más profundas que las simples necesidades metodológicas de la sociología burguesa. En el último cuarto del siglo XIX, la ideología burguesa entra en una nueva fase de la apologética del capitalismo. La teoría armonicista de la economía vulgar, como la teoría del crecimiento orgánico en la sociología que se daba aires biológicos, resultaron ser insuficientes, sobre todo para luchar contra las ideas socialistas, mostrándose ineficaces en extensos círculos del público al que apelaba la sociología burguesa.

La razón de este fracaso de la teoría armonicista de la economía vulgar y de la sociología orgánica hay que buscarla en la agudización de las contradicciones del capitalismo y, en relación con ello, de la agudización de las luchas de clases, que se revelan cada vez más violentas y ponen al descubierto más claramente cada vez la nulidad de la teoría armonicista. Ahora bien, si se quiere justificar el capitalismo como el mejor sistema

[22] Carta de Marx a Kugelmann, 27-VI-1870.

económico y social concebible, si la sociología —como está obligada a hacer, en cuanto ciencia apologética-burguesa— ha de conducir a la reconciliación con el sistema capitalista y convencer a los vacilantes de su superioridad, no deberán borrarse ni esfumarse las contradicciones y, sobre todo, los lados inhumanos del capitalismo, sino que, lejos de ello, la apologética deberá partir precisamente de esos aspectos negativos. Dicho en pocas palabras: mientras que hasta ahora la apologética del capitalismo negaba los "lados malos" de este sistema, la nueva apologética arranca precisamente de ellos; se propone llevar a la intelectualidad burguesa a afirmar estos "lados malos" o, por lo menos, a congraciarse con ellos, como con aspectos supuestamente inmutables, naturales y "eternos".

No cabe duda de que el darwinismo fraseológico tenía que brindar un punto de apoyo extraordinariamente adecuado a esta nueva forma de la apologética. Ya veíamos cómo, aproximadamente, por la misma época, Federico Nietzsche se valía también de la frase del darwinismo en esta misma dirección. Ante una necesidad ideológica tan fuertemente sentida, nada tiene de extraño que surjan diversas escuelas sociológicas dedicadas a llevar a cabo esta nueva forma de la apologética del capitalismo, sobre tales bases seudodarwinistas. Este darwinismo social ofrece las más diversas posibilidades para llevarla a cabo. En primer lugar, sienta las bases para una concepción "monista", "científico-natural" de la sociología. La sociedad, vista así, aparece como una parte perfectamente homogénea de las leyes cósmicas generales. Mientras que Engels saluda al darwinismo por cuanto que viene a estimular la concepción histórica de la naturaleza, esta sociología se vale del Darwin convertido en frase para desmontar el historicismo en las ciencias sociales. En segundo lugar, por este camino, se hace desaparecer de la sociología no sólo todas las categorías económicas, sino también las clases. Pasa a ocupar su sitio la "lucha por la existencia" entre las razas. En tercer lugar, la opresión, la desigualdad, la explotación, etc., aparecen aquí como "hechos naturales", como "leyes de la naturaleza", y, en cuanto tales, inevitables e indestructibles. Se justifica con ello, como "conforme a naturaleza" todo lo que de espantoso provoca el capitalismo. En cuarto lugar, esta sociología "sujeta a leyes naturales", hace a los hombres más resignados ante la suerte capitalista. Gumplowicz formula con una gran fuerza este aspecto del darwinismo social. La última palabra de la sociología es, para él, la concepción "de la historia humana como un proceso natural". Esta concepción es *"la coronación de toda moral humana,* porque predica del modo más persuasivo la necesidad de que el hombre se someta resignadamente a las leyes naturales, que son las únicas que gobiernan la historia"; porque es "la moral de la racional resignación".[23] Finalmente, esta teoría se presenta como una doctrina

[23] Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie,* Innsbruck, 1926, p. 265.

elevada, objetiva, imparcial y colocada por encima de los partidos, aunque sus principales tiros vayan dirigidos claramente contra el socialismo y sus partidarios. Así, Ratzenhofer, el discípulo de Gumplowicz, dice, refiriéndose a la posición de los diversos partidos ante la sociología, que las gentes de posición acomodada la ven con malos ojos, pero también los hombres oprimidos, "ya que se ve obligada a arrebatarles sus ilusiones acerca de la posibilidad de que lleguen a realizarse plenamente sus deseos".[24]

Este darwinismo social es un fenómeno internacional y va mucho más allá de la sociología en sentido estricto. (Basta referirse, por ejemplo, a la teoría lombrosiana del "criminal nato".) Cierto es que esta tendencia no llegó a imponerse nunca como la única imperante en la sociología burguesa. Los sociólogos burgueses más capaces y mejor formados metodológicamente no tardaron en darse cuenta de todo lo que había de insostenible y de fraseológico en este sensacional nuevo método. Surgieron una serie de discusiones en la palestra internacional. El darwinismo social no fue combatido solamente por los representantes del viejo pensamiento liberal, que, fieles a la teoría armonicista, trataban de alejar —por lo menos, de la ideología— todo lo que fuese violencia y se manifestaban categóricamente en contra del "maquiavelismo" del darwinismo social. Así, vemos cómo Novicow[25] repudia tanto el "bandolerismo" "de arriba" (Bismarck) como el "de abajo" (Marx y la lucha de clases). En última instancia, se muestra de acuerdo con sus adversarios darwinistas; lo que ocurre es que trata de combatir al marxismo con otros métodos.

También rechazan tajantemente el darwinismo social ciertos sociólogos que fomentan en otros aspectos el desarrollo ideológico del período imperialista. Entre ellos se destaca F. Toennies, quien escribe: "Ningún argumento en pro o en contra de la libre competencia, en pro o en contra de los cárteles o los *trusts*, en pro o en contra de las empresas del Estado o los monopolios, en pro o en contra del capitalismo o del socialismo, se esconde entre los principios de la teoría de la descendencia como en una bolsa mágica; de su aplicación no debe temerse ni esperarse nada excepcional. . . Estos esfuerzos presentan un marcado matiz de ridículo, son falaces argumentos como los adornos de los negros, que acreditan un bajo nivel de pensamiento científico."[26]

Gumplowicz es, en lengua alemana, el representante típico del darwinismo social, que ha hecho escuela. Este sociólogo —y más marcadamente todavía su discípulo, Ratzenhofer— parte de la absoluta identidad y la coincidencia cualitativa de los procesos operados en la naturaleza y en

[24] Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntnis,* Leipzig, 1898, p. 265.
[25] Novicow, *Critique du Darwinisme social,* París, 1910, p. 10.
[26] Toennies, *Soziologische Studien und Kritiken,* Jena, 1925, t. I, p. 204.

la sociedad. Gumplowicz define la sociología como "la historia natural de la humanidad". Y glosa este punto de partida metodológico, diciendo que es misión de la ciencia de la naturaleza "explicar los procesos de la historia mediante la acción de leyes naturales inmutables".[27] Cómo ha de interpretarse esto, nos lo dice claramente Ratzenhofer. Pondremos solamente unos cuantos ejemplos, para ilustración del método: "Las leyes fundamentales de la química deben considerarse también, analógicamente, como leyes sociológicas... La mayor o menor afinidad mutua de los elementos o su repugnancia a ciertas combinaciones son fenómenos causalmente idénticos, y no simplemente parecidos, a las pasiones en la vida social, al amor y al odio." [28]

Gumplowicz y Ratzenhofer son, en todas las manifestaciones y modalidades externas de sus tendencias, el polo contrario de Gobineau: sobrios científicos dedicados a un campo especial, por oposición a la desenfrenada fantasía del racista francés; rigurosos monistas con fundamento en las ciencias naturales, en contraposición a la ortodoxia católica de éste, etc., etc. Hay, sin embargo, un rasgo fundamental común entre el método "biológico" de aquéllos y el de éste: la tendencia a reducir los fenómenos sociales a una aparente sujeción a leyes, con ayuda de analogías con unas supuestas ciencias naturales. Nos encontramos, pues, aquí, con una propensión que más tarde se manifestará muy claramente en el fascismo: el carácter apodíctico de las conclusiones, basado exclusivamente en analogías, muchas veces de un tipo absolutamente superficial, que nada dicen ni nada demuestran y que no encierran, en modo alguno, una fuerza realmente probatoria.

Con este supuesto método científico-natural, el darwinismo social suprime la historia. El hombre no ha cambiado, en el decurso histórico. "Hay que despojarse —dice Gumplowicz— de la vana ilusión de que el hombre de hoy —¡el hombre civilizado!— sea, por su naturaleza, sus impulsos y sus necesidades, sus dotes y sus cualidades espirituales, distinto del hombre primitivo." [29] Por donde la sociología darwinista no sólo elimina del conocimiento de la sociedad todo lo económico, sino también todo lo social. Eliminación metodológicamente necesaria. Si la sociología se basa en la biología o en la antropología, no puede admitir, como es natural, cambio esencial alguno, y menos aún un progreso. Los cambios operados en el hombre de la historia que conocemos no son cambios de tipo biológico, sino de carácter social. El planteamiento biológico del problema entraña, por tanto, que lo que desde este punto de vista se declara esencial se halla sustraído ya a todo cambio, a todo desarrollo. Y tam-

[27] Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee,* Graz, 1892, p. 5.
[28] Ratzenhofer, *op. cit.,* p. 91.
[29] Gumplowicz, *Der Rassenkampf,* Innsbruck, 1928, pp. 103 *s.*

bién esto constituye un importante trabajo preparatorio en favor de la concepción histórica del fascismo.

Con ayuda de la ley, convertida también en frase, de la conservación de la energía, vemos que Gumplowicz convierte este antihistoricismo incluso en una "ley cósmica". He aquí sus palabras: "Pues del mismo modo que nunca pueden perderse las fuerzas que obran en el resto de la naturaleza, cuya suma se trueca tal vez en otras que obran bajo distinto signo, pero sin que por ello disminuya, así también ocurre en el campo del proceso natural de la sociedad. La suma de las fuerzas sociales que obran dentro de los ámbitos de la humanidad desde los tiempos más remotos, probablemente no disminuye nunca. En épocas pasadas, esas fuerzas se manifestaban en las innumerables guerras entre las hordas y en las rivalidades entre las tribus; actualmente, con el desarrollo del proceso social en diferentes campos, con el progreso de las amalgamas sociales y los avances de la cultura, aquellas fuerzas no se pierden, sino que se manifiestan bajo otras formas. La suma de las mutuas explotaciones llevadas a cabo en cada comunidad social dada, tal vez no se reduzca nunca, aunque se efectúen, a veces, bajo otras formas. Así, vemos que en Europa se libran hoy, en cuanto al número, menos guerras que en siglos anteriores, pero la magnitud y la importancia de cada una de ellas (por ejemplo, las de la guerra franco-alemana, las de la guerra ruso-turca o las de la ruso-japonesa) contrarrestan el número de las guerras del pasado." [30]

Y de esta supuesta sujeción a ley se sigue, según Gumplowicz, el que "la *masa* de los organismos que viven sobre la tierra será siempre, necesariamente, la misma y de que se halla condicionada por las proporciones cósmicas de nuestro planeta... Si los unos aumentan, es a costa de que disminuyan los otros".[31] Por donde la sociología monista de este seudodarwinismo viene a desembocar sin tropiezo en un malthusianismo al que se asignan relieves cósmicos.

De donde se deduce, para el darwinismo social, en primer lugar, que no existe un progreso para toda la humanidad, por lo menos dentro de un determinado mundo de cultura. Gumplowicz es, en este punto, un antecesor de la teoría spengleriana de los ciclos culturales. Según él, el progreso sólo es concebible dentro "de la trayectoria de un mundo cultural aparte, trayectoria iniciada desde el principio y llevada hasta su término".[32] No existe, por tanto, una historia unitaria de la humanidad. Como se ve, la repudiación de la historia universal, actualizada por Spengler y Chamberlain, deja hondas raíces en las necesidades ideológicas de la burguesía imperialista; la negación de la historia universal brota en sistemas exteriormente muy distintos y hasta metodológicamente contra-

[30] *Ibid.*, pp. 332 *s.*

[31] *Ibid.*, pp. 66 *s.*

[32] Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*, ed. cit., p. 255.

puestos. Gumplowicz enseña que "no podemos llegar a formarnos la menor idea del desarrollo de la humanidad como un todo armónico, ya que no tenemos una idea coherente acerca del sujeto del mismo".[33] El desarrollo dentro de cada mundo cultural, es, en Gumplowicz, como lo será más tarde en Spengler y en la teoría racista desarrollada, un ciclo: "toda nación, al llegar a su fase cultural más alta, marcha hacia la decadencia, decadencia a la que abren el camino los primeros bárbaros que se presentan".[34]

No es difícil darse cuenta de que también aquí estamos ante simples analogías a que se atribuye, gratuitamente, un carácter apodíctico. Gumplowicz, como más tarde Spengler, aplica a los mundos culturales, y respectivamente a los ciclos de la cultura, por analogía, pura y simplemente, las fases de la vida biológica del hombre (infancia, virilidad, vejez). La tajante contraposición entre la influencia progresiva y la influencia reaccionaria del darwinismo salta a la vista. Mientras que los descubrimientos de Darwin ayudaron a Marx y Engels a comprender la naturaleza y la sociedad como un gran proceso histórico unitario, el darwinismo social desgarra discursivamente la concepción de una historia universal unitaria de la humanidad, conquistada por la ciencia burguesa progresiva.

Este método místico, método radicalmente falso y que, bajo un disfraz monista, juega a las analogías, lleva a conclusiones rematadamente equivocadas aun allí donde parte originariamente de observaciones sociales que no se hallan realmente en contradicción con los hechos. Así, por ejemplo, Gumplowicz observa que el nacimiento del Estado guarda una íntima relación con la desigualdad social entre los hombres. Pero, al no buscar a esta desigualdad causas económicas, sino causas cósmicas, tomadas de unas seudociencias naturales, se deduce de una observación certera una mística reaccionaria. Y surge aquí la estrecha afinidad del darwinismo social con la más reaccionaria teoría racista, por cuanto que para Gumplowicz —lo mismo que para Gobineau— la "desigualdad originaria" de los hombres constituye el punto de partida. Ratzenhofer dice, no menos categóricamente que Gobineau y la teoría racista posterior: "La desigualdad es... lo natural; la igualdad, lo antinatural y lo imposible." [35]

Y lo mismo que en Gobineau, esta mistificación de los hechos económicos basada en seudofundamentos tomados de las ciencias naturales, responde a una tendencia antidemocrática general. La gran diferencia consiste en que Gobineau venía a restaurar el viejo antidemocratismo de la aristocracia feudal, mientras que el darwinismo social refleja ya el antidemocratismo de la burguesía, del capitalismo victorioso, reflejo que

[33] *Ibid.*, p. 249. [34] *Ibid.*, p. 252.

[35] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie*, Leipzig, 1907, pp. 165 *s.*

cobra su mayor fuerza, como es natural, en países como Alemania y Austria-Hungría, en los que esta dominación económica no ha ido precedida por una revolución burguesa triunfante.

He ahí por qué Gumplowicz se detiene a investigar la suerte que han corrido las doctrinas de la igualdad a lo largo de la historia, examen en el que, cosa muy significativa, presenta como tendencias absolutamente iguales (como más tarde hará también la teoría racista) el judaísmo, el mahometismo, la Iglesia cristiana y la Revolución francesa. Y hace constar que todas estas tendencias estaban condenadas al fracaso, "por la sencilla razón de que tales doctrinas son contrarias a la naturaleza humana, por lo que su vigencia no pasaba de ser, en el mejor de los casos, puramente *nominal*... Lo que de un modo *efectivo y permanente* gobierna de un modo supremo el mundo son otras teorías y otros principios completamente distintos, más a tono con la naturaleza elemental del hombre. No son las doctrinas de Buda, ni las palabras de Cristo, ni los "principios" de la Revolución francesa las que resuenan por sobre el estrépito de las luchas de los pueblos; el grito que *aquí* se escucha es este otro: ¡Aquí los arios, aquí los semitas, aquí los mongoles, aquí los europeos, aquí los asiáticos, aquí los blancos, aquí la gente de color, aquí los cristianos, aquí los musulmanes, aquí los germanos, aquí los latinos, aquí los eslavos! Y así sucesivamente, en mil variaciones distintas. Bajo estos gritos de batalla *se hace la historia,* se derrama a torrentes la sangre de los hombres, para que se cumpla una *ley natural histórico-universal* que todavía estamos muy lejos de haber llegado a conocer".[36]

Gumplowicz dista todavía mucho, como se ve, de la afirmación entusiasta de este "proceso natural"; predica frente a él, como hemos visto, una "racional resignación". Pero, con su primitiva construcción biologística de la historia, con su mistificación de los hechos de la lucha de clases para convertir ésta en una lucha de razas regida por una "ley natural", y con el propósito antidemocrático que informa toda esta concepción, va preparando la concepción fascista de la historia. Nada tiene, pues, de extraño que reiteradamente tribute grandes elogios, con ciertas reservas, a autores redomadamente reaccionarios sostenedores de semejante concepción, como un Haller, un Lombroso o un Gobineau. Y esta intención antidemocrática se manifiesta todavía con mayor fuerza en su discípulo Ratzenhofer: "Los tópicos de libertad, igualdad, internacionalismo no son más que fantasmas engañosos... La idea de la revolución es anticientífica." [37]

Partiendo de estas premisas, se comprende fácilmente por qué el problema del Estado ocupa el centro en la sociología de Gumplowicz y de

[36] Gumplowicz, *Der Rassenkampf,* ed. cit., p. 295.
[37] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie,* ed. cit., pp. 93 y 95.

su escuela. El Estado es, sobre la base de la desigualdad "natural" de los hombres, el demiurgo de la división social del trabajo. Y esta concepción va dirigida, en primer término, contra las pretensiones de la clase obrera. Trátase de demostrar que el Estado, como la "ordenación de la desigualdad" es "la única organización posible entre los hombres".[38] Con estas teorías, Gumplowicz no sólo desglosa totalmente la sociología de la economía, sino que trata, además, de empequeñecer ésta, que, naturalmente, sólo conoce bajo la forma de la economía vulgarizada de su tiempo, convirtiéndola en una ciencia particular específica, por oposición a la sociología universal. También en esta tendencia a despreciar la economía es el darwinismo social un precursor de la ideología reaccionaria del período imperialista. La economía no puede, según Gumplowicz, tener en modo alguno la pretensión de llegar a comprender la sociedad. Se ocupa solamente de los fenómenos económicos. "Ahora bien —sigue diciendo—, la esencia y la vida de una sociedad no se reducen, ni mucho menos, a sus actividades económicas, del mismo modo que el individuo desarrolla más actividades que ésas. Con mucha mayor razón podría la sociología pretender considerar a la economía política como una de sus partes".[39]

Esta inversión de las relaciones entre el Estado y la economía guarda relación con el problema central del darwinismo social, es decir, con la tendencia a interpretar y comprender desde el punto de vista biológico toda diferenciación social, la división en clases y la lucha de clases, borrándolas con ello de la realidad. Surge así en Gumplowicz, que era, subjetivamente, un intelectual honrado, un profundo conflicto personal, que encierra un interés general y aleccionador porque refleja bastante bien el desconcierto discursivo y metodológico de esta fase de transición y revela, al mismo tiempo, cuán indefensa se hallaba la intelectualidad de habla alemana frente a la corriente general del desarrollo reaccionario. De las premisas que dejamos esbozadas se desprende, en efecto, imperativamente, la consecuencia de que la sociología debe sustituir la clase por la raza, principalmente porque se considera la violencia como el elemento primario del desarrollo del Estado, por donde la división en clases se revela como la dominación de una raza sobre otra.

Y, en efecto, en su primer libro, titulado *Raza y Estado (Rasse und Staat)*, que vio la luz en 1875 y que produjo cierta sensación, Gumplowicz formula el problema de tal modo que identifica pura y simplemente las razas y las clases. Pero, en el curso de sus investigaciones científicas posteriores, va viendo cada vez más claramente que esta premisa es insostenible. Así lo reconoce ya en su segunda obra importante, *La lucha de razas*

[38] Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, ed. cit., p. 48.
[39] Gumplowicz, *Soziologische Essays*, Innsbruck, 1928, pp. 180 *s.*

(*Der Rassenkampf,* 1883), donde, refiriéndose al problema de la raza, dice: "Todo es aquí arbitrariedad y apariencias y opiniones subjetivas: no se encuentra por ninguna parte terreno seguro, un punto de apoyo firme, ni un resultado positivo." Y, obligado a buscar, como monista basado en las ciencias naturales, un mínimo, por lo menos, de características objetivas para explicarse las diferencias raciales, llega a las siguientes consecuencias: "De cuán triste papel hacen todas esas *mediciones de cráneos* de los antropólogos y otras cosas por el estilo ha podido convencerse todo el que haya tratado ir a buscar a semejantes investigaciones elementos de juicio acerca de los diferentes tipos de la humanidad. Todo aparece, aquí, revuelto y confuso, y las cifras y medidas 'medias' no acusan ningún resultado tangible. Lo que un antropólogo considera como el tipo germánico encaja, según otro, en el tipo eslavo. Hay entre los 'arios' tipos mongoles, y a cada momento se expone uno, siguiendo los criterios 'antropológicos', a confundir a los 'arios' con los semitas, y viceversa." [40] Y hasta el mismo Ratzenhofer, que en muchos respectos reaccionarios va más allá que su maestro y ve en los negros, por ejemplo, coincidiendo con Gobineau, esclavos innatos, se ve obligado a reconocer en este terreno la ausencia de fundamentos científicos: "Las características raciales —dice— ofrecen, evidentemente, un fundamento para la conducta social, pero sólo en casos muy raros es posible ponerlas de manifiesto en determinados individuos." [41]

Pero, como Gumplowicz y su escuela rechazan la base económica de la lucha de clases, la conciencia de que las determinaciones de las razas es algo muy problemático tiene necesariamente que llevarlos a un turbio y confuso eclecticismo, que el desarrollo de la ideología reaccionaria del período imperialista pasa sencillamente por alto, después de haber sido fecundada por las sugestiones del darwinismo social. Exponente muy significativo del carácter de transición del fenómeno Gumplowicz en la teoría racista es una conversación sostenida por él con un representante juvenil del darwinismo social, Woltmann, que Gumplowicz reproduce en una edición posterior de su obra sobre *La lucha de razas.* Woltmann reprocha al maestro el haberse desviado del camino derecho, el seguido por él en la primera obra, diluyendo el concepto certero de la raza. Gumplowicz se defiende en los siguientes términos: "Me sorprendía... ya en mi patria de origen el hecho de que las diferentes clases sociales representasen razas totalmente heterogéneas; veía allí a la nobleza polaca, que se consideraba con razón como procedente de un tronco completamente distinto del de los campesinos; veía a la clase media alemana y, junto a ella, a los judíos; tantas clases como razas... Pero las experiencias y

[40] Gumplowicz, *Der Rassenkampf,* ed. cit., pp. 189 y 194.
[41] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie,* ed. cit., p. 296.

los conocimientos que fui reuniendo en los siguientes años y la madura reflexión me enseñaron que, en los países del occidente de Europa sobre todo, las distintas clases de la sociedad hace ya mucho tiempo que no representan otras tantas razas antropológicas... y, sin embargo, se enfrentan las unas a las otras como razas distintas, librando entre sí una lucha social de razas... En mi *Lucha de razas* se abandona el concepto antropológico de raza, pero la lucha de razas sigue siendo la misma, aunque no se trate ya, desde hace mucho, de razas antropológicas. Y esta *lucha* es lo importante, ya que ella nos explica todos los fenómenos que se dan en el Estado, el desarrollo de éste y la génesis del derecho." [42] No deja de ser característico el que Gumplowicz, que desde el punto de vista objetivo, es decir, en cuanto a la esencia misma del problema, abandona por completo aquí la teoría social de la raza, la mantenga en pie terminológicamente, lo que significa que sigue manteniéndose fiel a ella, en cuanto a las consecuencias que entraña con respecto a la concepción del mundo.

Woltmann representa ya una fase más avanzada en el tránsito al desarrollo reaccionario del biologismo. Su posición específica consiste en que, como ex-socialdemócrata (tratábase de un revisionista, que había intentado enlazar a Marx con Darwin y Kant), podía dar nuevos pasos esenciales por el camino de la adaptación de la teoría racial a las necesidades imperialistas. Lleva más allá la idea expresada por Gumplowicz de que las luchas de clases son, esencialmente, "luchas de razas", la "depura" de las reservas e inconsecuencias que aún presentaba en su maestro y se asimila, por este camino —bajo una forma modificada a tono con los nuevos tiempos—, ciertos razonamientos de Gobineau, junto a elementos de la teoría racista francesa que había ido desarrollándose entretanto (Lapouge, etc.).

Woltmann trae de su pasado socialdemócrata la terminología del desarrollo social, de la estructura social, pero transfiriendo todas estas categorías a lo biológico, al campo de la teoría racista. Así, por ejemplo, la plusvalía es, para él, un concepto biológico. La división social del trabajo "se basa... en la desigualdad natural de las cualidades físicas y espirituales".[43] Los antagonismos de clase son "antagonismos de raza latentes".[44] Y, sobre esta base, varía la glorificación revisionista del capitalismo, en el sentido de considerarlo como el mejor orden social para la selección. Huelga decir que Woltmann se convierte, asimismo, en defensor ideológico de la opresión colonial. "Es algo condenado al fracaso —según él— el empeñarse en considerar a los negros y a los indios como

[42]. Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, ed. cit., p. 296.
[43] Woltmann, *Politische Anthropologie*, Eisenach-Leipzig, 1903, p. 191.
[44] *Ibid.*, p. 192.

susceptibles de una verdadera civilización"; los blancos —afirma— "serán siempre la *raza señorial* en las colonias".[45] Woltmann renueva la doctrina de Gobineau a base del darwinismo social, pero ahora ya como la ideología del imperialismo alemán, puesto que sostiene: "La raza nórdica es la portadora innata de la civilización universal."[46]

Bajo el engañoso ropaje de una teoría social, Woltmann representa, como se ve, la teoría racial imperialista radicalmente reaccionaria, con todas sus consecuencias. Y, al decir esto, nos referimos a toda la metodología (recordemos aquellas observaciones acerca de la igualdad a que nos referíamos más arriba). Woltmann rechaza, al igual que Gumplowicz, el desarrollo unitario de la humanidad. Es falso, nos dice, "hablar de la evolución del género humano..., pues *lo que se desarrolla son las distintas razas*".[47] También él se da cuenta, como es natural, de que en la realidad históricamente dada no existen "razas puras", de que todas las características psicológicas en que se apoyan las diferencias raciales son extraordinariamente fluctuantes e inseguras. Pero, a diferencia de Gumplowicz, no reconoce honradamente esta contradicción, sino que trata de eludirla por medio de rodeos demagógicos: así, intercala —para superar también el fatalismo de Gobineau— el concepto de la "desmezcla" de las razas (idea que más tarde adquirirá su importancia para Hitler y Rosenberg).

La perspectiva optimista, fuertemente acentuada en contraste con Gobineau, surge mediante la enérgica afirmación de la importancia atribuida al fomento artificial de la raza, mediante la combinación del cruzamiento con la endogamia. Así pues, a pesar de todo ese alarde de pomposa terminología sociológica y biológica, Woltmann no logra sobreponerse a la arbitrariedad de Gobineau: de una parte, la mezcla de razas es lo más dañino y funesto que pueda imaginarse; de otra parte, los beneficios más grandes para la raza se obtienen precisamente del cruzamiento. Su superación del pesimismo de un Gobineau descansa sobre "la modesta esperanza... de poder conservar y salvaguardar la sana y noble existencia de la raza actual por medio de medidas higiénicas y políticas encaminadas a protegerla".[48] Pronto veremos en qué sistema despótico de barbarie convertirá el hitlerismo esta "modesta esperanza".

Tampoco Woltmann llegó a alcanzar una influencia decisiva en su tiempo. No porque fuese "científicamente" mejor o peor que los teóricos racistas anteriores o posteriores a él, sino porque en la Alemania de entonces no se daba aún la base político-social necesaria para la difusión práctica de la teoría racista. Y esta falta de influencia vino a acentuarse todavía más por el matiz especial que dentro de la teoría racial repre-

[45] *Ibid.*, p. 198. [46] *Ibid.*, p. 287. [47] *Ibid.*, p. 159
[48] *Ibid.*, p. 324.

senta Woltmann. Mientras que los racistas franceses (como, por ejemplo, aquel Lapouge a quien citábamos) sólo podían soñar con la dominación de los arios y —yendo todavía más allá del pesimismo de un Gobineau— pintaban las perspectivas catastróficas del predominio ruso sobre Europa; de una coalición europea bajo la férula de los judíos, etc.;[49] y mientras que, por su parte, los racistas alemanes, como O. Ammon, con su tosca propaganda, abiertamente anticientífica, del predominio de Alemania, sólo podían impresionar a los "pangermanistas" más extremos, Woltmann se condena a la ineficacia en los círculos reaccionarios mediante determinadas tendencias, con las que trata de establecer una avenencia entre su pasado revisionista y el racismo. Comparte con todos los reaccionarios la lucha contra la idea de la igualdad de los hombres, contra la democracia. Pero no se adhire, en cambio, por ejemplo, a la condenación de la Revolución francesa como una rebelión de los esclavos de raza inferior contra la aristocracia (contra los arios, los francos), como tampoco a la concepción de todo el movimiento obrero como la sublevación de elementos racialmente inferiores. Dice, refiriéndose a la Revolución francesa: "Los jefes de la revolución eran casi todos ellos germanos... *La revolución elevó al Poder simplemente a otra capa de la raza germánica.* Sería un error creer que en Francia fue a parar el poder a manos del 'tercer estado'. Sólo subió al poder la burguesía, es decir, la capa germánica alta de los burgueses, del mismo modo que en el movimiento obrero actual, considerado desde el punto de vista antropológico, se abren paso, simplemente, hacia el poder y la libertad, las capas germánicas superiores de la clase obrera."[50]

Se comprende fácilmente que esta amalgama de una fundamentación revisionista del auge de la aristocracia obrera con la glorificación racial del germanismo no podía encontrar un campo extenso de influencia en los círculos reaccionarios de la Alemania de entonces. Ningún reaccionario alemán podía avenirse fácilmente a aquella concepción de la Revolución francesa como una "hazaña del espíritu germánico", y menos aún a la interpretación "germánica" del movimiento obrero. Estas vacilaciones e inconsecuencias hicieron de la teoría racista de Woltmann un episodio puramente pasajero, aunque muchas de sus sugestiones habrían de ser recogidas más tarde por el fascismo.

[49] G. Vacher de Lapouge, *L'arien,* París, 1899, p. 495.
[50] Woltmann, *op. cit.,* p. 294.

IV

H. St. Chamberlain, fundador del racismo moderno

El representante más caracterizado de la teoría racista en el período de anteguerra es H. St. Chamberlain. También él dista mucho, en cuanto pensador, de la verdadera originalidad. Su significación consiste en haber sabido aunar la vieja teoría racista, a la vez que la renovaba a tono con el imperialismo, con las tendencias reaccionarias generales típicas del período imperialista, sobre todo con la filosofía de la vida, dándole así aquella síntesis de "concepción del mundo" que cabalmente necesitaba la más extrema reacción de este período. Los verdaderos filósofos de la vida de esta etapa (Dilthey, Simmel, etc.), se hallan todavía demasiado fuertemente enlazados con las viejas tendencias, en parte agnóstico-liberales, mientras que Nietzsche, a su vez, se acerca demasiado, en parte, a una decadencia estética de oposición y, en parte, y aun aproximándose, por lo demás, al darwinismo social, rechaza la teoría racista en sentido estricto. Al darwinismo social, por su parte, le falta la generalización filosófica y, en la medida en que sus representantes la poseen, se trata de una filosofía monista, basada en las ciencias naturales y, por tanto, inservible para la extrema reacción. Pues bien, Chamberlain resume en una "concepción del mundo" todas las tendencias que para la reacción extrema pueden ser importantes. En este sentido, podemos ver en él una figura relevante: el nexo ideológico de engarce entre la vieja reacción y el fascismo posterior.

No se trata, naturalmente, del único eslabón de éstos. Un importante antecesor suyo, a quien los fascistas reverencian también, al igual que a Chamberlain, como su antepasado espiritual directo, es Lagarde. Nada tiene de extraño que el emperador de Alemania Guillermo II, en sus años mozos, cuando apoyaba también la demagogia antisemita de Stöcker, mantuviese estrechas relaciones con Lagarde y se hallase bajo su influencia espiritual.[51] Como no tiene tampoco nada de extraño el que, más tarde, se anudase una correspondencia íntima entre el emperador alemán y Chamberlain. Ya en 1901, en carta a éste, se llama Guillermo II "cofrade y aliado en la lucha por Germania contra Roma, Jerusalén, etc.".[52]

Allí mismo, el emperador se expresa así acerca de la influencia de Chamberlain sobre su pensamiento: "Todos los elementos primigenios

[51] No me ha sido posible encontrar las Memorias de Anna de Lagarde, su viuda. Cito el hecho basándome en un artículo de Franz Mehring, publicado en *Neue Zeit,* año XIII, t. I, pp. 225 *s.*

[52] Chamberlain, *Briefe,* Munich, 1928, t. II, p. 143.

arios y germánicos que dormitaban en mí, poderosamente sedimentados y que iban abriéndose paso, poco a poco, en dura lucha, se revelaban abiertamente contra lo 'tradicional', manifestándose no pocas veces bajo formas muy peregrinas, con frecuencia de un modo informe, ya que apenas se trataba más que de oscuras intuiciones, a veces agitándose inconscientemente dentro de mí y pugnando por encontrar un camino. Hasta que llega usted y, con un golpe de su varita mágica, pone orden en el caos y hace luz en las tinieblas; metas por las que hay que luchar y trabajar; esclarecimiento de los caminos antes vagamente intuidos que deben seguirse, en bien de los alemanes y, por ello mismo, en bien de la humanidad." [53]

Esta amistad dura hasta la muerte de Chamberlain. Éste recibe la Cruz de Hierro en premio de sus publicaciones de instigación a la guerra, y la amistosa correspondencia con el emperador se mantiene incluso después del derrocamiento de los Hohenzollern. Pero, al mismo tiempo. Chamberlain toma contacto y traba conocimiento con el nuevo jefe de la más extrema reacción: en 1923, se entrevista con Hitler y resume así la impresión de este encuentro, en carta al futuro Führer: "Mi fe en la causa alemana no había decaído jamás, aunque sí debo reconocer que mi esperanza había sufrido una depresión profunda. Mi estado de ánimo se siente ahora renacer, de pronto, gracias a usted. El hecho de que Alemania haya podido engendrar, en la hora de máximo peligro, un Hitler, es una prueba de su vitalidad; y lo mismo las consecuencias que de él emanan, pues ambas cosas, la personalidad y las consecuencias, forman una unidad. ¡Y qué maravillosa confirmación de esto el hecho de que el grandioso Ludendorff se adhiera abiertamente a usted y abrace el movimiento que usted encabeza!" [54]

Lagarde y sus pequeños continuadores (como, por ejemplo, Langbehn, el autor de la obra titulada *Rembrandt, educador (Rembrandt als Erzieher)* son todavía hombres marginales, que sólo de un modo periférico e incidental pueden asociarse a la política reaccionaria en vigor. Chamberlain ve en Lagarde "el genio político complementario de Bismarck".[55] Los *Escritos alemanes (Deutsche Schriften)* de Lagarde figuran, según Chamberlain, entre "los libros más preciosos". Su gran mérito, nos dice, consiste en haber sabido descubrir en el cristianismo los instintos religiosos inferiores de la raza semita y su dañina influencia sobre la religión cristiana; es ésta una hazaña, "merecedora de admiración y gratitud". Lagarde sostenía que todo el Antiguo Testamento debiera eliminarse de la doctrina cristiana, ya que, según él, "su influencia ha hecho fracasar el Evangelio, en cuanto ello era posible".[56] Aunque Chamberlain critica

[53] *Ibid.*, p. 142. [54] *Ibid.*, p. 126.
[55] Chamberlain, *Politische Ideale*, 3ª ed., Munich, 1926, p. 114.
[56] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, ed. cit., pp. 61 *s.*

en Lagarde al intelectual que escribe para ganarse la vida, viéndose condenado por tanto al aislamiento y al marginalismo, esta crítica no le impide, sin embargo, el reconocer en él uno de sus más importantes precursores.

El factor más importante que los une es la actitud ante la religión y el cristianismo. Se combinan aquí los motivos determinantes de la vieja y de la nueva forma de la extrema reacción. La vieja reacción de los junkers prusianos era protestantes-pietista; manteníase, por tanto, en todo lo tocante a la religión, en los derroteros de la tradición, de la ortodoxia. El desarrollo capitalista de Alemania, la necesidad de mantener en las propias manos las riendas políticas de un Estado imperialista agresivo y que necesitaba, además, para poder desencadenar la agresión, una ideología capaz de abarcar y movilizar a todas las capas de la sociedad, hace que la situación cambie, en el campo de la más extrema reacción. La que primero y más se resiste a dejarse influir por esta ideología es, naturalmente, la clase obrera; el reformismo lleva a cabo, aquí, un trabajo largo y tenaz, antes de que se prepare el terreno para la capitulación ante el imperialismo alemán. De aquí que la extrema reacción se oriente, primeramente, hacia las masas de la pequeña burguesía, que no es posible reducir directamente a la influencia de los junkers, y surgen así diferentes formas de la ideología demagógica (el antisemitismo de Stöcker, más tarde el nacionalismo de Naumann, etc.).

También entre la intelectualidad imperan las más variadas tendencias: Nietzsche, quien actúa, aproximadamente, por los mismos años que Lagarde, se desembaraza, al igual que éste, de la ortodoxia protestante, pero buscando y proclamando una nueva religión bajo tópicos ateos, mientras que Lagarde trata de renovar el protestantismo, eliminando de él los elementos semíticos; ambos critican la ausencia de cultura de la época capitalista, pero dirigiendo los tiros principales de la crítica contra la democracia y el movimiento obrero. En esto, coinciden con las tendencias reaccionarias de la filosofía imperialista de la vida. Sin embargo, y a pesar de la gran influencia que Nietzsche llega a ejercer sobre la intelectualidad, su filosofía no se presta para servir de base a una amplia influencia de masas.

Aquí es donde entra en acción Chamberlain, como el continuador más importante de Lagarde. Su teoría racista se amplía hasta convertirse en una "concepción del mundo" general, que se asimila todas las tendencias —antiguas y modernas— de la extrema reacción, que combina la crítica de la cultura "en el nivel más alto" con la vulgar agitación antisemita, con la propaganda de la misión exclusiva de los germanos para dominar y que combate y renueva, a la par, el viejo cristianismo, apelando, por tanto, conjuntamente a los creyentes y a los descreídos y haciendo, al mismo tiempo, de este cristianismo renovado un instrumento de la polí-

tica imperialista y antidemocrática de los Hohenzollern, encaminada a la conquista del mundo.

Y en el centro de esta nueva concepción del mundo aparece la teoría racista. Ya hemos visto que Chamberlain rechaza la forma que a la teoría racial le había dado Gobineau; y, al mismo tiempo, profesa una especie de darwinismo social. A continuación de las observaciones críticas sobre Gobineau, citadas más arriba, escribe: "Mi maestro es, en primer lugar... Charles Darwin." [57] El Darwin a quien rinde pleitesía es, por supuesto, un Darwin sin teoría de la evolución. En una ocasión, dice Chamberlain, refiriéndose a ésta: "El instinto me dice que la idea del hombre no coincide aquí con la naturaleza." [58] Con lo cual, y sin más, queda descartada para él la teoría de la evolución. El mérito positivo de Darwin, a los ojos de Chamberlain, "es el haber demostrado la importancia de la raza en todo el campo de los seres vivos".[59] Claro está que también en este punto da Chamberlain de lado a todo lo que se refiera al origen y a la causa. El Darwin aceptado por él es, pura y simplemente, un cofrade de los "hombres de la práctica"; "sigo —dice Chamberlain— al gran naturalista al establo y al gallinero, le acompaño a visitar a los jardineros, y me digo que es indiscutible y manifiesto para cualquiera que estamos aquí ante algo que infunde contenido a la palabra 'raza' ".[60]

El método chamberlainiano surge, así, de una tosca bifurcación de los puntos de vista: el empirismo vulgar y la filosofía mística de la intuición discurren paralelamente en cada una de sus manifestaciones. Claro está que esta dualidad no representa nada nuevo en la filosofía reaccionaria alemana. Ya el Schelling de la última época había llamado a su teoría de la revelación, a su filosofía irracionalista de la intuición, un "empirismo filosófico", y Eduard von Hartmann se esforzó más tarde en modernizar este tipo de filosofía, desenterrándola del pasado. El que Chamberlain conociera o no a estos antecesores suyos no tiene una importancia decisiva; en todo caso, no cabe duda de que el quid de sus éxitos filosóficos está en que habla para gente "moderna"; hay que salvaguardar, por tanto, y justificar filosóficamente todas las conquistas de la industria capitalista y de la técnica y las ciencias naturales en que se apoyan; más aún, la nueva filosofía debe hacerse aparecer como si tratara de proteger esta práctica moderna de las ciencias naturales, mediante un radical empirismo, contra las inadmisibles ingerencias de una filosofía abstracta. De otra parte, es precisamente en este terreno donde brota la mística racial, la pretensión de los germanos de dominar el mundo.

Por tanto, la teoría racista de Chamberlain oscila entre una supuesta

[57] *Ibíd.*, p. 14.
[58] Chamberlain, *Briefe*, ed. cit., t. I, p. 81.
[59] *Ibíd.*
[60] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, ed. cit., pp. 61 *s*.

evidencia empirista y la más desaforada mística oscurantista. Chamberlain se remite, de una parte, a las experiencias de los criadores de animales y plantas. Éstos "saben" lo que es raza. "¿Por qué la humanidad va a ser una excepción?",[61] añade, como la cosa más natural del mundo. En otro pasaje, habla de las ventajas de los caballos de carreras y de los perros de Terranova, y prosigue: "Tampoco aquí puede nadie que conozca los resultados pormenorizados de la cría de animales poner en duda que la historia humana antes de nosotros y en torno nuestro obedezca a la misma ley." [62]

El papel que en este punto se asigna a la sociología darwinista es también perfectamente claro: se trata de eliminar de la teoría de la sociedad, como secundario, todo lo social. Claro está que, al afirmar eso, Chamberlain sabe perfectamente que las características objetivas que se dan para determinar la raza en el hombre, no sirven de nada. Cuando se lo hace ver así el conocido sabio alemán Steinmetz, replica: "Todo eso es verdad y está bien..., pero la vida misma, que por todas partes nos presenta la raza como un hecho importante para todos los seres orgánicos..., la vida, no aguarda a que los sabios... hayan acabado de investigar." [63]

No hay, pues, más remedio que dar el salto a la intuición irracionalista, a la interioridad: "La posesión de la 'raza' tiene una fuerza de convicción inmediata como ninguna otra cosa, *en la propia conciencia.* Quien pertenezca a una raza marcadamente pura, lo sentirá cotidianamente." [64] Este "argumento" tiene una gran importancia para el porvenir de la teoría racista. Pues al llegar aquí, Chamberlain invierte los términos del problema: la intuición no falla acerca de la verdad o la mentira de un hecho objetivo, sino que determina la cualidad racial de quien formula la pregunta: quien no posea semejante intuición, será un hombre de raza impura, un bastardo. De aquí que Chamberlain pueda proclamar orgullosamente como la esencia de su método: "Sin tener que preocuparme por buscar una definición, me basta con haber demostrado la presencia de la raza en mi propio pecho, en las hazañas del genio y en las páginas más brillantes de la historia humana." [65]

Se constituye, pues, en "método" la arbitrariedad subjetivista más completa. (Y no resulta difícil darse cuenta de cuán íntimos son los contactos entre las tendencias metodológicas de Chamberlain y Nietzsche, de una parte, y de otra, la teoría de la intuición de la "psicología descriptiva" diltheyana y de la "eidética" fenomenológica.) Esta tendencia oscurantista se resume en el mito. La tendencia hacia el mito se mani-

[61] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts,* 2ª ed., Munich, 1900, t. I, p. 265.

[62] *Ibíd.,* p. 285.

[63] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr,* ed. cit., p. 40.

[64] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts,* ed. cit., t. I, pp. 271 *s.*

[65] *Ibíd.,* p. 290.

fiesta con carácter general en el período imperialista, especialmente en Alemania. El agnosticismo se trueca en mística, pero de tal modo que la mística y el mito cumplen ya en Nietzsche una doble función. Con ayuda de ellos, sobre todo, se reduce el conocimiento objetivo al nivel del simple mito. El empiriocriticismo, la filosofía del "como si" de los neokantianos y el pragmatismo operan continuamente en el campo de la teoría del conocimiento con un método semejante. Chamberlain utiliza concienzudamente todas las conquistas de este neokantismo, a cuyos representantes más destacados, como Cohen o Simmel, llena repetidamente de elogios (a pesar de ser judíos) y lleva radicalmente hasta el final esta línea mística. Y así, dice acerca de la teoría darwinista que es "sencillamente un poema, una útil y benéfica quimera cerebral".[66] Según el propio Chamberlain, "Aristóteles se limitó a sustituir un mito por otro..., sencillamente porque ninguna concepción del mundo puede arreglárselas sin mitos, los cuales no son simplemente un recurso para salir del paso y llenar lagunas, aquí y allá, sino el elemento fundamental, que lo informa todo".[67]

El verdadero punto de vista filosófico consiste, a juicio de Chamberlain, *en tener conciencia del carácter mítico de todo pensamiento*. El primer período de florecimiento de la filosofía, el de la antigua India, veía claramente esto; los filósofos indios "sabían exactamente que sus mitos eran mitos".[68] Esta sabiduría fue perdiéndose en el curso del desarrollo europeo posterior, hasta que Kant volvió a poner las cosas, filosóficamente, en su punto: "Kant es el primero que infunde al hombre la conciencia de sus propias creaciones de mitos."[69] En esto consiste, según Chamberlain, "la hazaña copernicana" de Kant. De este modo, apacigua Chamberlain los escrúpulos de sus lectores agnósticos modernos, diciéndoles que el desarrollo de las ciencias naturales queda en pie (en el detalle, en la investigación concreta); sólo hay por qué combatir la pretensión de verdad objetiva. Pues, según nos dice Chamberlain, el valor de la ciencia "no está en su contenido de verdad, que es puramente simbólico, sino en su posibilidad metodológica de aplicarla a la práctica y en aquello en que contribuye a educar la fantasía y el carácter".[70]

La apelación a la práctica la conocemos ya de Nietzsche y de Dilthey. Se trata, en este caso, de una efectiva necesidad social. Ha desaparecido del pensamiento burgués normal todo entronque con los grandes problemas del desarrollo de la humanidad y, por consiguiente, con la práctica humana. La ciencia y la filosofía académicas, con su especialización, impuesta por la división capitalista del trabajo, y su encajonamiento cada vez mayor en ciencias particulares cada vez más rigurosamente aisladas,

[66] Chamberlain, *Briefe*, ed. cit., t. I, pp. 26 *s*.
[67] Chamberlain, *Kant*, 2ª ed., Munich, 1909, pp. 282 *s*.
[68] *Ibíd.*, p. 300. [69] *Ibíd.*, p. 387. [70] *Ibíd.*, p. 751.

y con su predominante agnosticismo, no podían sentir, en el campo de su propia metodología, esta necesidad que existía de un modo real. Ya hemos visto cómo una figura tan destacada en su tiempo como Max Weber, partiendo de las ideas de la ciencia (burguesa), plasmada en el curso del desarrollo (capitalista) no fue capaz de plantear siquiera racionalmente estos problemas, cuanto menos de resolverlos, y cómo, al mismo tiempo, la irresistible necesidad de una solución empujaba a deslizar estas preguntas y estas respuestas hacia el terreno de la "fe", es decir, hacia un terreno por principio irracionalista.

Pues bien; lo que Max Weber había hecho con muchas reservas, lo hace ahora sin el menor escrúpulo Chamberlain, como antes de él lo hiciera Nietzsche: crea el mito, como el terreno en que pueden brotar de un modo natural las respuestas que se buscan. Se trata, además, de degradar la ciencia al nivel de un mito inconsciente; el extremo relativismo del período imperialista ofrece los más variados puntos de apoyo para semejante interpretación. Ya Simmel, como veíamos, había tratado de destruir relativistamente el progreso científico, poniendo al mismo nivel la ciencia y la mitología. Por tanto, en Simmel la ciencia tiene ya, a medias, conciencia de su carácter mítico, y a Chamberlain le basta con dar un paso más, para interpretar la teoría kantiana del conocimiento como la autoconciencia de la fundamental esencia mítico-ficticia de toda concepción del mundo. (Y también aquí vemos cómo aquel relativismo de los pensadores liberales modernos que con tanta energía reacciona contra lo que juzgan "dogmático" en el materialismo, mostrando en cambio una paciencia extraordinaria y hasta una comprensión sensitiva cuando se trata de las tendencias oscurantistas del pensamiento de la época, va preparando, objetivamente, el camino al nacimiento de la ideología fascista.)

No es difícil darse cuenta tampoco de que, cuando se busca un camino ideológico hacia la práctica, en el terreno imperialista, la teoría del mito y la mitología aparece siempre como el más viable de todos. Como hemos visto, este camino no sólo no pueden encontrarlo las ciencias particulares especializadas (y la filosofía burguesa del período imperialista es también una ciencia especial, cuando no se trueca en lo místico), sino que se hace, al mismo tiempo, cada vez más evidente que las viejas concepciones religiosas del mundo que conocemos por la historia son también incapaces de mostrar ese camino. Y es que su manera de concebir el mundo y la conducta práctica que de ella se deriva no mantienen un contacto suficientemente íntimo con los problemas de este período, para poder hacerlo. Lo que distingue a la nueva reacción de la anterior es, precisamente, el que mientras ésta trataba de armonizar la visión del universo y la ética de las religiones tradicionales con las necesidades modernas en cuanto a concepción del mundo. aquélla, consciente de la nueva situación creada,

sanciona discursivamente la ruptura en realidad existente y se esfuerza por crear, en el mito, no sólo una renovación de la filosofía, sino también un sustitutivo de la religión en consonancia con los nuevos tiempos.

Pero, la teoría del mito tiene, además, otro aspecto positivo: la justificación de la pura experiencia interior, del irracionalismo y el intuicionismo elevados a concepción del mundo. Y aquí es donde interviene cabalmente la renovación chamberlainiana de la religión. Su punto de partida es la crítica de la cultura del presente. También Chamberlain parte, a este propósito, del antagonismo tan en boga entre la civilización y la cultura, que desempeña un papel decisivo en la filosofía imperialista de la vida. Cultura es, para él, lo germánico y, al mismo tiempo, lo aristocrático; la simple civilización es, por el contrario, lo occidental, lo superficial, lo judío, lo democrático. Y, sin embargo, a pesar de toda la superioridad de la cultura sobre la simple civilización y de los germanos sobre las razas inferiores, nos encontramos con que el germanismo muestra un flanco débil decisivo y peligroso: carece de una religión adecuada. Hacer brotar y restaurar esta religión es, cabalmente, lo que Chamberlain considera como su misión fundamental, lo que hace de él el continuador de la obra de Lagarde.

La línea chamberlainiana de la "auténtica" religión ario-germánica va de la antigua India a Cristo y de Cristo a Kant. La antigua India, antes de hundirse por la mezcla de razas, tenía, en este respecto, una situación mucho más favorable: "La religión era allí, a la par, la portadora de la ciencia...; entre nosotros, por el contrario, toda auténtica ciencia se ha hallado siempre en lucha con la religión." [71] Este divorcio de la religión y la ciencia "es el reconocimiento de una mentira oficial. Esta mentira, que envenena la vida del individuo y de la sociedad..., proviene solamente del hecho de que nosotros, los indoeuropeos..., nos hemos humillado hasta el punto de aceptar la historia judía como el fundamento y la magia sirio-egipcia como el remate de nuestra supuesta 'religión'." [72] La superioridad de la concepción del mundo de la antigua India consiste en que es "alógica", en que "la lógica no domina en ella sobre el pensamiento, sino que, por el contrario, le sirve, en caso necesario". La concepción del mundo india es un saber interior situado más allá "de todo lo que sean pruebas".[73]

Vemos ya claramente de dónde viene y a dónde va el camino chamberlainiano. Su punto de partida es aquel alejamiento de las religiones de que arranca, para expandirse, el ateísmo religioso moderno. Y mantiene, al mismo tiempo, contacto con quienes pretenden haber superado dicho alejamiento por medio de una nueva religión "purificada". En

[71] Chamberlain, *Die arische Weltanschauung*, 2ª ed., Munich, 1912, p. 73.
[72] *Ibid.*, pp. 74 *s.* [73] *Ibid.*, p. 51.

este punto, Chamberlain es, por tanto, el continuador tanto de Nietzsche como de Lagarde. Su solución es de una sencillez asombrosa: consiste, pura y simplemente, en declarar como la nueva religión aquella ruptura con la razón, con la ciencia, que la filosofía de la vida proclama como una reforma de la ciencia o de la filosofía. Pero esta solución tan simple —demasiado simple— representa para el período de anteguerra, de una parte, una ruptura demasiado brusca con toda cientificidad y, de otra parte, una solución demasiado intransigente, frente a las actitudes "trágicas" del ateísmo religioso. Ello explica por qué Chamberlain sigue siendo, durante esta época —y precisamente entre la *élite* intelectual— una figura marginal. Por eso precisamente pudo el fascismo hacer de él el clásico: Chamberlain eleva la filosofía de la vida cabalmente a la fase que el fascismo necesita.

Por lo anteriormente expuesto podemos ya darnos cuenta de cómo este problema se entronca con la teoría racista. El gran paso hacia la renovación de la concepción aria del mundo lo da Cristo, solamente en Europa, al proclamar: el reino de Dios es puramente interior. Con Cristo "aparece un nuevo tipo de hombre"; "sólo con él ha adquirido la humanidad una *cultura moral*".[74] A Chamberlain se le planteaba en este punto, ciertamente, la dificultad de "demostrar" que Cristo nada tiene que ver con la raza judía. Su solución consiste en afirmar que la doctrina de Cristo se hallaba racialmente envenenada por el judaísmo y el caos de pueblos de la Roma agonizante. Fue Kant, como hemos visto, el primero que abrazó de nuevo el punto de vista ario-germánico, el primero en demostrar que la religión es "el alumbramiento de la idea de Dios desde lo profundo del espíritu".[75]

La interpretación chamberlainiana de Kant sigue, en general, la línea puramente agnóstica del neokantismo imperialista, aunque con una dosis todavía mayor de mística. He aquí, por ejemplo, lo que dice Chamberlain acerca de la "cosa en sí": "La cosa no puede tratarse aparte del yo. Una cosa 'en sí' desglosada de la razón o, dicho todavía más claramente, una cosa 'para ninguna razón' es más bien la negación del pensamiento que la negación de la cosa, pues solamente el entendimiento y la razón crean la unidad en la variedad. Ellos y sólo ellos crean, por tanto, la 'cosa'. No porque no exista nada fuera de la razón, sino porque solamente la razón imprime forma." [76]

Solamente una doctrina kantiana así concebida puede, a juicio de Chamberlain, dar al mundo germánico una religión adecuada, una verdadera cultura religiosa. En este respecto, impera en Europa, nos dice, un atraso espantoso: "Los europeos nos encontramos hoy con respecto a la religión,

[74] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts,* ed. cit., t. I, p. 204.
[75] Chamberlain, *Kant,* ed. cit., p. 746. [76] *Ibid.,* p. 667.

sobre poco más o menos, donde se encuentran los hotentotes con respecto a la ciencia; lo que llamamos religión es una mezcolanza empírica y nuestra teología (la de todas las confesiones), según el juicio de Kant, 'una linterna mágica de quimeras cerebrales'." [77] Este atraso es el que se trata de liquidar. Mientras en Europa reina este oscurantismo místico proclamado por Chamberlain, ante la raza aria se abre una perspectiva de futuro.

Pero, ¿de dónde provienen estas inmensas distancias? Vemos que la antigua India se halla separada de Cristo por una larga serie de siglos, como Cristo de Kant. Y aquí es, precisamente, donde entra en acción el contenido esencial de la filosofía chamberlainiana: la lucha de razas. Es la lucha del luminoso pueblo ario-germánico contra las potencias tenebrosas, el judaísmo y Roma. La filosofía de Chamberlain, que hasta ahora no se distinguía gran cosa, en su interpretación, de la filosofía de la vida usual del período imperialista, adquiere al llegar aquí su giro "original", que apunta al futuro fascista. También Chamberlain repudia la historia universal, tanto metodológicamente como en cuanto al contenido. Dice: "Tan pronto como hablamos de la *humanidad* en general, tan pronto como creemos ver en la historia un desarrollo, un progreso, una educación, etc., de la 'humanidad', abandonamos el terreno firme de los hechos, para movernos en vacuas abstracciones. Esa humanidad sobre la que tanto se ha especulado filosóficamente adolece, en efecto, de un mal bastante grave y es que, sencillamente, no existe." [78] Existen solamente las razas. La teoría de la humanidad "estorba... a toda visión certera de la historia": "Hay que arrancarla cuidadosamente como la mala hierba..., para poder proclamar con cierta esperanza de ser escuchados esta evidente verdad: nuestra civilización y cultura actuales son específicamente germánicas, son exclusivamente la obra del germanismo." [79]

Chamberlain expresa aquí, sin el menor recato, el punto de vista de que hay que acabar con todas las concepciones anteriores de la humanidad y el humanismo para que pueda llegar a convertirse en una concepción del mundo la "verdad evidente" de la dominación mundial de los germanos. Chamberlain, como Gobineau y como el darwinismo social, es consecuente al reconocer el progreso y la decadencia solamente en cada raza. Pero se distingue de los racistas que lo preceden en que enlaza la teoría racial a una perspectiva histórica. Con lo cual se sobrepone tanto al pesimismo racial de Gobineau y de los demás racistas franceses como al monismo científico-natural de los darwinistas sociales, cuya teoría conduce también a una actitud de resignación ante el incontenible proceso

[77] *Ibid.*, p. 749.
[78] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, ed. cit., t. II, p. 703.
[79] *Op. cit.*, t. II, p. 709.

cósmico. Claro está que Chamberlain, al proceder así, sólo trata de glorificar el germanismo, poniéndolo por las nubes, y de echar por tierra, en bloque, todo lo que no es germánico. Al trazar esta perspectiva, Chamberlain se acerca mucho a la vulgar propaganda de los pangermanistas. Lo que le diferencia de éstos es, de una parte, su estrecha afinidad con la filosofía de la vida, al paso que el pangermanismo, desde el punto de vista filosófico, se halla mucho más atrasado, es menos moderno; y, de otra parte y en íntima relación con esto, el que su teoría de la historia y su perspectiva, aun siendo tan reaccionarias y tan enemigas del progreso como las de los pangermanistas, no se hallan tan abiertamente vinculadas al *statu quo* de la Prusia-Alemania de los junkers. Esto hizo que Chamberlain permaneciese, antes de la primera guerra, en una posición un tanto marginal, pero es, al mismo tiempo, precisamente, lo que en el período de la posguerra lo entrelaza de un modo directo con la nueva reacción, con el fascismo. Léase lo que dice Chamberlain, refiriéndose a la cultura actual: "Lo que en ella no es germánico es... un elemento patológico... o es mercancía extranjera que navega bajo bandera alemana... y que seguirá navegando bajo ese pabellón mientras no echemos a pique esos barcos piratas." [80] Pues "el más sagrado de los deberes... es servir al germanismo".[81]

Chamberlain manifiesta con el más brutal de los cinismos esta su profesión de fe en el imperialismo alemán, que es su concepción del mundo: "Nadie podría probar que el predominio del germanismo represente una dicha para todos los habitantes de la tierra; desde el primer momento y hasta el día de hoy, vemos a los germanos pasar a cuchillo tribus y pueblos enteros... para poder ensancharse en el mundo." [82]

Chamberlain reanuda aquí la línea nietzscheana de la apologética indirecta del imperialismo, la línea de la "bestia rubia", que tantos admiradores liberales de Nietzsche preferirían considerar inexistente o no esencial en su filosofía. Pero aquí, precisamente, nos damos cuenta claramente de cuán necesaria y cuán sustancial es esta línea para ambos, no solamente para Chamberlain, sino también para Nietzsche. Pues, por mucho que difieran el uno del otro y por grande que sea la distancia entre Chamberlain y Nietzsche, el gran estilista y psicólogo de la cultura, ambos coinciden, frente a los demás filósofos de la vida y teóricos de la raza, en que pretenden ofrecer una perspectiva histórica para el período imperialista, basada en una crítica pesimista de la cultura. Pero, ¿qué perspectiva puede ser esa, sino una perspectiva imperialista? Y, si en efecto lo es, ¿qué puede encerrarse en ella —esencialmente hablando— sino el mito de la agresión imperialista y de la antihumanidad? Allí donde falta esta perspectiva, sólo puede surgir un escepticismo rayano en el

[80] *Op. cit.*, t. II, p. 725. [81] *Op. cit.*, t. II, p. 721. [82] *Op. cit.*, t. II, p. 726.

nihilismo, un estado de desesperación o de resignación como "la conclusión final de la sabiduría", que es lo que nos enseña la historia de la filosofía de la vida, desde Dilthey y Simmel hasta Heidegger y Klages.

El período imperialista sólo tiene, objetivamente hablando, dos salidas: la *afirmación del imperialismo*, con sus guerras mundiales, su sojuzgamiento y su explotación de los pueblos coloniales y de las masas del propio pueblo, o la negación práctica del sistema imperialista, la rebelión de estas masas, la destrucción del capitalismo monopolista. Y si un pensador no se decide, abierta y resueltamente, en pro o en contra de ese sistema, su vida —aunque simpatice con el imperialismo y el fascismo o sienta repugnancia por ellos— discurrirá necesariamente en una desesperación carente de toda perspectiva. (Repetidas veces hemos tenido ya ocasión de señalar el servicio objetivamente positivo que la filosofía de la desesperación presta al fascismo.)

Nietzsche y Chamberlain no se distinguen solamente en cuanto al rango; se diferencian también, como es natural, por su mayor o menor proximidad a la realización concreta del imperialismo. Nietzsche es, simplemente, su profeta: de ahí la forma general, abstracta, "poética" de su mito del imperialismo; Chamberlain, en cambio, es ya un copartícipe activo y directo en la lucha por la preparación ideológica de la primera Guerra Mundial. Por eso se perfilan ya claramente en él los contornos del imperialismo bestial a la manera de Rosenberg.

Ya en Chamberlain sirve la teoría racista para tranquilizar la conciencia de este bestialismo. Al fin y al cabo, las gentes de otras razas no son seres humanos, en el verdadero sentido de la palabra. Aun cuando habla de problemas puramente abstractos, relacionados con la teoría del conocimiento, Chamberlain no se olvida nunca de añadir que tampoco la verdad existe más que para la raza elegida. "Cuando digo 'lo único verdadero', quiero decir que lo es para los germanos." [83] Y esta exclusión de todos los demás, de la humanidad no germánica, de todo derecho a la vida y de toda capacidad para la cultura, informa toda la llamada concepción del mundo de Chamberlain. La pertenencia a la raza pura es un principio definitivo, biológico-aristocrático, de selección. Dice Chamberlain, por ejemplo, refiriéndose a la filosofía india: "La filosofía india es absolutamente aristocrática..., sabe que los supremos conocimientos sólo son asequibles a los elegidos y que los seleccionados sólo pueden educarse bajo determinadas condiciones físicas de raza." [84] Y el hecho de que el judaísmo y el mahometismo tengan una "democracia basada en la igualdad absoluta",[85] es un signo de la inferioridad racial de esos pueblos.

[83] *Op. cit.*, t. II, p. 775.
[84] Chamberlain, *Die arische Weltanschauung*, ed. cit., p. 17. [85] *Ibid.*

La teoría racista es, pues, para Chamberlain, el sustitutivo de la historia universal. Y con la historia de la humanidad se rechaza también la vieja división en Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Asimismo constituye un absurdo, según Chamberlain, la concepción del Renacimiento. Para él, sólo existen las distintas culturas raciales arias (India, Persia, Grecia, Roma, los reinos germánicos de la Edad Media y la Alemania actual) y su decadencia, a consecuencia de la mezcla de razas, del bastardeamiento. El concepto más importante que Chamberlain aporta a la construcción de las fuerzas contrarias al predominio de los pueblos arios es el del "caos de pueblos" que se produce al instaurarse el Imperio romano universal. Sobrevino allí una mezcla general de razas, y con ella el peligro de la muerte de la cultura. Los pueblos germánicos salvaron al mundo de la catástrofe. Todo lo que hay de grande y de bueno, cuanto representa una alta cultura, lo mismo en Italia que en España, es obra de los descendientes de aquellos conquistadores germánicos. En cambio, lo malo, lo peligroso, lo inculto, se presenta, en esta lucha, como producto del judaísmo y del caos de pueblos, cuya cohesión orgánica y cuya mantenedora ideológica debe verse, según Chamberlain, en la Iglesia católico-romana. Por donde toda la historia, desde la caída del Imperio romano, es la lucha de los portaantorchas germánicos contra las potencias de las tinieblas, contra Jerusalén y Roma.

Esta lucha determina el entronque de la religión y la teoría racista, en la concepción chamberlainiana. Cristo no era judío, según ha "demostrado" Chamberlain. La religión por él fundada es la estricta negación de la religión judía. Ésta no es sino un "materialismo abstracto", una "idolatría".[86] El gran mérito de Kant consiste en haber derrocado para siempre a *Nus-Jahveh.*[87] Con lo cual logra Chamberlain establecer la fusión perfecta de las dos tendencias de la reacción imperialista, que hasta ahora discurrían por cauces separados: la del irracionalismo de la filosofía de la vida y la de la teoría racista. La destrucción del judaísmo, de las tradiciones judaicas en la concepción del mundo representa, aquí, el mismo acto que la destrucción de la razón. El socavamiento filosófico-vital e irracionalista, la desintegración del pensamiento y de la razón cobra, así, una forma clara, mítica y tangible de un modo general, y comienza a abandonar el ambiente retraído de la cátedra y la revista. Con ello, la teoría racista sale, al mismo tiempo, de su pasividad científico-positivista, y va surgiendo aquella atmósfera espiritual y moral en la que puede llegar a convertirse en el sustitutivo de una religión para gente fanática y desesperada. Cierto es que Chamberlain no es, en este punto, más que el "profeta", el anunciador del hombre futuro. Pero éste, cuando

[86] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts,* ed. cit., t. I, p. 230.
[87] Chamberlain, *Kant,* ed. cit., p. 303.

aparezca, no necesitará añadir nada nuevo a la doctrina chamberlainiana, ni en cuanto al método ni en cuanto al contenido: le bastará con aderezar esa doctrina para hacerla asequible a las masas.

La gran hazaña del Cristo ario, del cristianismo, vióse ya completamente desfigurada por el semijudío Pablo, y sobre todo por Agustín, el hijo del caos de los pueblos. Surge así en la Iglesia romana, como paralelo y antítesis del materialismo abstracto de los judíos, un "materialismo mágico",[88] tan peligroso para la propia y específica concepción germánica del mundo como el otro. Chamberlain se revela también como un antecesor directo de Hitler y Rosenberg por cuanto que, en el terreno de la concepción del mundo, difama como materialismo todo lo que considera como demoníaco (todo lo judío, toda mezcla de razas). Lo que viene a confirmar, de una parte, hasta qué punto todas estas polémicas van dirigidas en primer término contra el materialismo dialéctico e histórico como el único enemigo serio de la ideología imperialista y, al mismo tiempo y de otra parte, cómo esta actitud de desprecio, presentada como la evidencia misma y que no se cree necesario apoyar en ningún razonamiento, sólo podía tener como base los trabajos preparatorios del agnosticismo antimarxista del período del imperialismo.

"El emparejamiento del espíritu ario con el espíritu judío y el de ambos con las locuras del 'caos de pueblos', sin naciones y sin fe, es —escribe Chamberlain— el gran peligro. El espíritu judío no habría ocasionado, ni mucho menos, tan graves daños, de haberse recibido en estado puro..., pero lo que se produjo fue una infiltración del espíritu judío en el sublime mundo del simbolismo indoeuropeo, con su capacidad de plasmación cambiante y libremente creadora, como el veneno que emponzoña las flechas de los indios sudamericanos, este espíritu paralizó el único organismo que poseía vida y belleza en medio de los cambios de las formas nuevas... Al mismo tiempo, este espíritu dogmático vino a condenar la más necia y repugnante superstición de las míseras almas de esclavos a verse convertida en eterna parte integrante de la religión; lo que antes había sido bueno para el 'hombre común' (como lo llamaba Orígenes) o para los esclavos (como sarcásticamente decía Demóstenes) era lo que ahora tenían que creer los príncipes del espíritu, si querían salvar su alma." [89]

Y esta deformación de la religión aria de Cristo en la Iglesia romana del caos de los pueblos determina toda la historia europea, desde la migración de los pueblos hasta hoy: es, como Chamberlain lo llama, "el fundamento del siglo XIX". En efecto, esta lucha no se ha librado todavía de un modo radical y hasta el fin; la sublevación del Norte germá-

[88] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, ed. cit., t. II, p. 644.
[89] *Op. cit.*, t. II, p. 592 *s.*

nico contra el Sur del caos de los pueblos no ha conducido hasta ahora a una verdadera victoria. Los germanos, a pesar de ser los legítimos "señores del mundo", como el último brote del tronco ario, se encuentran todavía, en cuanto a sus pretensiones y posibilidades de dominación, en una situación problemática, que, según Chamberlain, sólo podrá resolverse positivamente mediante una superación radical de los elementos del judaísmo y del caos de los pueblos en la religión, mediante la creación de una religión germánica específica y genuina. Por donde la teoría racista se convierte, en Chamberlain, en la "concepción del mundo universal": en el instrumento ideológico de las pretensiones agresivas de dominación del mundo del imperialismo guillermino.

A nadie puede extrañarle, después de lo que queda dicho, que Chamberlain desplegase, en la primera guerra imperialista, una entusiasta propaganda pangermanista y que, al ser derrotada Alemania, se adhiriese a Hitler. Sus muchos folletos de guerra añaden pocas cosas nuevas a lo que dejamos expuesto aquí. Acentúan con mayor fuerza todavía que sus obras teóricas el rasgo antidemocrático fundamental de sus tendencias. Así, ya antes de que la guerra estallara, sabemos que aconsejó a Guillermo II que clausurara el Reichstag, para dar libre curso a sus planes. En estos folletos, se proclama también más desembozadamente que en los escritos anteriores, como el objetivo central, la misión de Alemania de dominar el mundo, destacándose cada vez con mayor fuerza, como el obstáculo interior que para ello había que eliminar, junto al problema central, que era el religioso-racial, el régimen de la democracia, instaurando el gobierno de unos cuantos. Y asimismo se subraya ahora con trazos más enérgicos que antes la primacía de Prusia. He aquí, por ejemplo, lo que Chamberlain escribe, saliendo al paso del enfrentamiento de Weimar contra Potsdam, manejado sobre todo en los círculos democráticos de Inglaterra: "El extranjero que aparenta amar una Alemania desprusianizada, o es un mentecato o es un granuja." [90]

Como es natural, en estos escritos de guerra se manifiestan desembozadamente, sin tapujos "filosóficos", los aspectos germano-imperialistas de la tendencia chamberlainiana. Se proclama descaradamente que se trata de imponer la dominación mundial de Alemania y que la lucha no terminará con la victoria en Europa, sino hasta la sumisión del mundo entero. Lo que se ventila en esta lucha, según Chamberlain, es la dominación del mundo o la muerte: la Alemania que él se representa sólo puede ser un Estado imperialista agresivo: "o domina el mundo... o desaparece del mapa; se trata de vencer o de morir".[91] La concepción chamberlainiana, teórico-racial, del mundo desemboca, consecuentemente,

[90] Chamberlain, *Kriegsaufsätze,* Munich, 1915, p. 76.
[91] Chamberlain, *Politische Ideale,* ed. cit., p. 39.

como se ve, en la propaganda del grupo más agresivo y más reaccionario de los imperialistas alemanes de aquel tiempo, de los pangermanistas.

V

La "concepción nacionalsocialista del mundo", síntesis demagógica de la filosofía del imperialismo alemán

COMO VEMOS, bajo esa forma de una llamada filosofía para intelectuales decadentes y reaccionarios y de una propaganda de guerra para los filisteos chovinistas desenfrenados, se dibujan ya claramente, casi acabados, los trazos de la "concepción nacionalsocialista del mundo". Ya sólo queda llevarlos de los salones, de los cafés y los cuartos de estudio a la calle. Este último paso en la trayectoria de la más extrema reacción alemana es el que dan Hitler y sus gentes. Aprovechan y destacan, para ello, plenamente, los méritos de Chamberlain. Rosenberg escribe un libro especial sobre él; y en otra ocasión, ya después de la toma del poder, para prevenir a los "simpatizantes" del fascismo y darles una pauta, declara que el nacionalsocialismo sólo reconoce como sus verdaderos antecesores a Ricardo Wagner, Nietzsche, Lagarde y Chamberlain.[92]

Pero no por ello debe sobrestimarse la importancia de Chamberlain. Éste sólo representa la penúltima síntesis literaria de las tendencias más reaccionarias del pensamiento, en la trayectoria alemana (e internacional). El fascismo alemán es una condensación ecléctica de todas las tendencias reaccionarias, que, por el desarrollo específico de Alemania, se impuso aquí de un modo más vigoroso y más decidido que en otros países. El número de estas tendencias es ilimitado y las diferencias entre ellas presentan, a veces, a pesar del carácter reaccionario común, un relieve muy considerable.

Las condiciones especiales de desarrollo de Alemania, de las que ya hemos hablado y a las que ahora sólo podremos remitirnos bajo algunos conceptos generales (la guerra de los Treinta Años, el absolutismo de los pequeños Estados, el desarrollo tardío del capitalismo, la fundación del Imperio por Bismarck, con el predominio de los junkers prusianos, el seudoparlamentarismo y el mantenimiento del gobierno personal de los Hohenzollern, etc.) trajeron como consecuencia el que apenas existiera una sola tendencia ideológica burguesa que no se orientara, bajo una forma u otra, hacia la adaptación a la realidad alemana, hacia la reconciliación con ella; que no presentara, por tanto, su lado reaccionario. Y cuando, en el período imperialista, se renovaron las doctrinas de los filósofos del período clásico (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), los

[92] Rosenberg, *Gestalten der Idee*, 2ª ed., Munich, 1936, p. 18.

pensadores burgueses, con certero instinto de clase, se asimilaron precisamente e hicieron pasar a primer plano sus lados reaccionarios, procurando "depurar" a las viejas filosofías de sus fundamentos y tendencias progresivos.

Así, a Kant se le "depuró" concienzudamente de sus vacilaciones entre el materialismo y el idealismo (Lenin); así, la escuela neokantiana reaccionaria de Rickert se valió del irracionalismo del Schelling de la última época para seguir desarrollando el neokantismo. Así, Eduard von Hartmann se ocupó de renovar la filosofía del último período de Schelling, cuyo carácter reaccionario habría de manifestarse todavía con mayor fuerza y mayor eficacia, al propagarse más tarde la influencia de Kierkegaard. Así, se valieron los neohegelianos de la reconciliación de Hegel con la realidad prusiana para hacer de él un precursor de Bismarck y convertir, en general, su filosofía —"depurada" a fondo de toda dialéctica— en la concepción del mundo de la conservación del atraso alemán y la síntesis de todas las tendencias reaccionarias. Y a esto hay que añadir los pensadores que desde el primer momento se revelan, por sus tendencias fundamentales, como pensadores reaccionarios: Schopenhauer, los románticos (sobre todo, Adam Müller, Görres y otros) y Nietzsche. El fascismo recoge la herencia global del desarrollo reaccionario de Alemania, y se vale de ella para fundamentar un bestial imperialismo hacia el interior y hacia el exterior.

El nacionalsocialismo es la gran apelación a los peores instintos del pueblo alemán; sobre todo a aquellas cualidades negativas que a lo largo de los siglos habían ido desarrollándose en él, como consecuencia de las revoluciones frustradas y de la ausencia de un desarrollo y una ideología democráticos en el país. (Engels habla de "la sumisión lacayuna que se ha apoderado de la conciencia nacional alemana desde la humillación de la guerra de los Treinta Años".) [93] La forma moderna de esta lacayuna sumisión es el total desconocimiento de que, pese al crecimiento del capitalismo alemán y a la potencia militar exterior del Imperio alemán prusianizado, seguía manteniéndose en el interior, casi intacta, la "miseria alemana" consabida.

Sin embargo, en la mayoría de los ideólogos se trata de mucho más que de no advertir esta situación. Va desarrollándose cada vez más, por el contrario, una ideología que ve en este mantenimiento de la tradicional "miseria alemana", en el seudoconstitucionalismo del Imperio bismarckiano, en la conservación intacta del predominio del prusianismo reaccionario, de los junkers, del militarismo y de la burocracia prusianos, una forma más alta de sociedad y de Estado que la alcanzada en los países occidentales como resultado de las revoluciones burguesas.

[93] Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp., ed. cit., p. 196

Como es sabido, durante el período imperialista surge en los países democráticos occidentales, al agudizarse las contradicciones y las limitaciones de la democracia burguesa, una crítica cada vez más extensa y más descarada de la democracia en general. Pero mientras que, en Rusia, esta crítica va convirtiéndose, con los demócratas revolucionarios, sobre todo con Chernichevski, en un aniquilamiento ideológico del liberalismo, y mientras que los bolcheviques Lenin y Stalin, durante el período imperialista, utilizan la crítica marxista consecuente de la democracia burguesa para desarrollar la teoría de la dictadura del proletariado y de la democracia proletaria fundamentada por Marx, concretando con ello, más de lo que Marx había podido hacerlo, la teoría del paso del capitalismo al socialismo, la crítica de la democracia, en la Europa occidental, sólo se mueve entre los dos polos extremos y falsos de las más extrema reacción y del anarquismo o el sindicalismo en el movimiento obrero.

Los ideólogos alemanes del período imperialista acogen, alborozados, esta crítica, pero la utilizan simplemente para presentar mentirosamente a la Alemania prusianizada como una forma social y estatal superior, que marca los caminos del futuro y supera las contradicciones propias de la democracia. Y de esta utilización de la crítica occidental de la democracia surge la ideología del agresivo imperialismo alemán, la teoría de la "misión" de Alemania, llamada a señalar a la humanidad la ruta hacia el futuro, y todo ello precisamente sobre la base de mantener en pie todas las instituciones retrógradas nacidas de la "miseria alemana".

Esta forma específica de la "misión" de Alemania siembra, además, un gran desconcierto en todas las tendencias del pensamiento intencionalmente progresivas o que se hallan, por lo menos, animadas por la intención de combatir a la reacción más extrema. La ciega, servil y mecánica tendencia a doblegarse ante la autoridad del Estado vigente en cada momento corre parejas con la idealización de las formas políticas y sociales del atraso alemán, entorpece el desarrollo de Alemania por los cauces de una democracia burguesa, lleva al país por derroteros completamente falsos y se traduce en el apoyo ideológico (no siempre deliberado) de aquellas tendencias reaccionarias en las que el atraso alemán responde a sus intereses naturales de clase.

Este carácter contradictorio de la trayectoria de Alemania era ya claramente visible en las reformas steinianas, y especialmente en el propio Stein. Se manifiesta, asimismo, en la teoría burocrático-estamental del Estado de la última época de Hegel, en su tergiversación de la certera idea de que la Reforma había representado una especie de revolución burguesa en Alemania, para llegar, partiendo de aquí, a la falsa conclusión de que la revolución democrática alemana había alcanzado ya sus objetivos. Y, con la teoría lassalleana del Estado, que llegó a influir

bastante, penetra incluso en el movimiento obrero, abriendo paso aquí a un legalismo oportunista —sin paralelo, en tales proporciones—, a una verdadera adoración del Estado como tal.

La extrema ideología reaccionaria, que al principio se había plasmado discursivamente en el ala derecha del romanticismo, en estrecha relación con los círculos más retrógrados de la reacción de los junkers en Prusia, recibe así una poderosa ayuda, al paso que la resistencia crítico-democrática con que se encuentra, el desenmascaramiento crítico-democrático de la ideología reaccionaria era, en Alemania, mucho más débil que en cualquier otro país del mundo. Y, si exceptuamos los períodos de influencia directa de Marx y Engels, esto que decimos se refiere incluso al movimiento obrero alemán. En su crítica del Programa de Erfurt, Engels formula serias advertencias contra la socialdemocracia alemana, que, en la lucha contra la reacción y por la democratización del país, se olvida de sus tareas más importantes y alimenta incluso ilusiones en el sentido de que "ese viejo establo de puercos pueda 'convertirse de la noche a la mañana', alegremente, 'en la sociedad socialista'." [94]

La crítica de Engels iba dirigida contra aquellas ilusiones alemanas que admitían la posibilidad de que la Alemania real entonces existente "evolucionara" hacia el socialismo; es decir, que pudiera "evolucionar" así un país que aún no se había democratizado y que tenía ante sí todas las tareas de la democratización, incluso la verdadera creación de la unidad de la nación alemana, el problema central de la transformación democrática del país, como tareas revolucionarias. En estas condiciones, el poner a la orden del día el problema de la marcha hacia el socialismo sólo podía servir, en opinión de Engels, para desviar al país de las grandes tareas de la democratización revolucionaria, cuya realización constituiría, cabalmente, la única preparación certera, objetiva y subjetiva, para el socialismo, en Alemania.

Esta crítica pasó desapercibida, en el movimiento obrero alemán. Surgieron, así, los falsos extremos de una "reconciliación" con la Alemania imperialista antidemocrática, de una parte, y de otra la predicación abstracta del socialismo, saltando abstractamente por encima de las tareas revolucionario-democráticas. Entre los ideólogos descollantes de la socialdemocracia alemana, en el período imperialista, podemos afirmar que fue Franz Mehring el único en quien se mantenían realmente vivas las tradiciones de la lucha revolucionaria contra la reacción prusiana. Lenin advirtió muy pronto esta trayectoria, y la criticó acerbamente: "La tradición republicana se ha debilitado mucho entre los socialistas de Europa..., y no pocas veces este debilitamiento de la propaganda republicana lleva consigo el que no se presione con fuerza hacia la victoria total del

[94] Carta de Engels a Kautski, 29-VI-1891.

proletariado. No en vano Engels, en 1891, al criticar el proyecto del Programa de Erfurt, llamaba la atención de los obreros alemanes, con toda energía, hacia la importancia de la lucha por la república y hacia la posibilidad de que también en Alemania llegara a adquirir esa lucha un sentido actual." [95]

En estas condiciones, toda la ideología burguesa va viéndose totalmente absorbida por las formas y los contenidos reaccionarios. El agnosticismo y la mística dominan, incluso, el pensamiento de ideólogos burgueses que, políticamente y en lo fundamental, se orientan hacia el progreso. Y hasta la teoría racista va penetrando en estos círculos; baste con señalar el ejemplo de Rathenau, que más tarde habría de caer bajo las balas de los asesinos fascistas. Y, paralelamente con estos, discurre, como hemos visto, la corriente de modernización de la ideología reaccionaria de los junkers. Tampoco este proceso forma, naturalmente, una unidad. Las viejas formas y las viejas consignas ("Por Dios, por el Rey y por la Patria"; "La esencia alemana curará al mundo"; hay que plegarse a la ortodoxia protestante, etc.) se mantienen en pie hasta en plena República de Weimar y conservan su fuerza en determinados círculos, cuantitativamente limitados, de la pequeña burguesía. (Basta con citar la propaganda de los nacional-alemanes, los "Cascos de Acero", etc.) Pero, junto a ello, surge y se hace cada vez más fuerte la necesidad de troquelar ahora los contenidos reaccionarios más extremos y las metas más agresivas del imperialismo alemán en los moldes que permitan ganar a las extensas masas de la pequeña burguesía, los campesinos, los intelectuales e incluso los obreros para los objetivos interiores y exteriores de dicho imperialismo.

La derrota de Alemania en la primera Guerra Mundial imperialista planteó dos complejos de problemas, íntimamente relacionados entre sí, que vinieron a hacer posible esta reconstrucción de la extrema ideología reaccionaria, esta "modernización" de sus consignas, con vistas a ganar para ellas a las grandes masas populares. El primer complejo fue la indignación nacional provocada por el Tratado de Versalles. El oportunismo de la socialdemocracia y la debilidad de los comunistas no permitieron liberar al pueblo alemán de las cargas humillantes del pasado, de las consecuencias de la guerra, por la vía de una revolución llevada radicalmente hasta el final, como se había hecho en Rusia. Y el fracaso de la revolución de 1918 trajo como consecuencia el que las masas cayeran, en sus aspiraciones nacionales, cada vez más de lleno bajo una dirección imperialista reaccionaria. La lucha contra el Tratado de Versalles y la consigna de la liberación nacional, al abortar como la consigna de la unificación revolucionario-democrática de la nación alemana, fue convirtién-

[95] Lenin, *Obras completas,* ed. rusa, t. XII, pp. 151 *s.*

dose cada vez con mayor fuerza en la renovación del agresivo imperialismo alemán.

El segundo complejo, que aparece entrelazado por todas partes con el primero y viene a reforzar la acción de éste, es el desengaño de las masas ante los resultados sociales de la revolución de 1918. Las esperanzas de las masas, hasta muy adentro de la pequeña burguesía y de la intelectualidad, habían alcanzado por aquel entonces, una tensión extraordinaria. Su desengaño, al comprobar que el régimen de la coalición de los junkers y los grandes capitalistas, bajo la bandera de la República de Weimar, seguía pesando sobre ellas tan abrumadoramente como antes, no podía por menos de ser catastrófico. La gran crisis económica de 1929 y la política económica y social resueltamente reaccionaria desplegada por la democracia weimariana durante la crisis, imprimió todavía mayor violencia a aquel desengaño. Pero, al mismo tiempo, se reveló que todos los movimientos encaminados a restablecer simplemente el estado de cosas anterior a la guerra (a la restauración de los Hohenzollern) no estaban llamados a adquirir influencia entre las masas. Surgió así, en el campo de la extrema reacción, la necesidad de una demagogia social: de enmascarar las metas del agresivo imperialismo alemán bajo las formas de la "revolución nacional y social".

Los hechos de Hitler y de sus cómplices y auxiliares no fueron otra cosa que la satisfacción de estas necesidades de existencia de los círculos más reaccionarios de los junkers y grandes capitalistas alemanes. El hitlerismo dio satisfacción a estas necesidades, al sacar de los salones y los cafés, para lanzarla a la calle, la ideología reaccionaria más extremista, modernizada a tono con las exigencias de los tiempos.

La ideología de Hitler es, sencillamente, la utilización cínicamente refinada y extraordinariamente hábil de esta combinación de factores. El propio Hitler y sus más cercanos colaboradores se hallaban muy bien dispuestos por su pasado para cumplir esta misión. Hitler había sido, en Viena, uno de los seguidores de la demagogia social antisemita de Lueger y más tarde, en Alemania, espía de la Reichswehr. Su principal ideólogo, Rosenberg, fue discípulo de las Centenas Negras en la Rusia zarista y, con posterioridad, confidente alemán también. Ambos personajes, como tantos y tantos otros dirigentes del fascismo alemán, eran mercenarios sin escrúpulos y sin conciencia del imperialismo alemán más reaccionario, campeones demagógicos de la política prusiano-alemana de agresión y de opresión. Es inútil, por tanto, buscar en ellos ni un atisbo de buena fe ideológica: se mantienen en una actitud perfectamente cínica, escéptica e indiferente ante su propia "doctrina", de la que se valen —apoyándose como verdaderos virtuosos en las retardatarias y degeneradas cualidades del pueblo alemán señaladas más arriba, fruto del desarrollo histórico del país— al servicio de los fines del capitalismo imperialista alemán, de los

grandes capitalistas y los junkers, de la prusianización de Alemania, de su expansión y de su lucha por la hegemonía mundial.

Los líderes fascistas, que en sus discursos y escritos ensamblan con una grandilocuencia falsa y repelente su demagogia social y nacional y que no apean de los labios, cuando hablan ante el público, las palabras honor, lealtad, fe, espíritu de sacrificio, etc., se expresan, cuando se hallan en la intimidad, con una sonrisa cínicamente despectiva de sus propias revelaciones y manifestaciones. Todavía es relativamente poco lo que hoy conocemos de este material íntimo acerca de los líderes fascistas.[96] Sin embargo, a través, por ejemplo, de lo mucho que ha divulgado Rauschning, el dirigente nazi de Danzig huído al extranjero, de su trato íntimo con Hitler y otros líderes, podemos formarnos una imagen bastante concreta acerca de la situación.

Citaré aquí solamente unos cuantos ejemplos característicos. En una de las conversaciones de Rauschning con Hitler, salió a colación el dogma central del fascismo alemán, la teoría racista. Hitler, según nos cuenta su antiguo confidente, se expresó acerca de este tema en los siguientes término: "La 'nación' es una expresión política de la democracia y del liberalismo. Tenemos que desembarazarnos de esta falsa construcción y sustituirla por la concepción de la raza, que aún no está desgastada políticamente... Yo sé perfectamente... que, científicamente hablando, no existe tal cosa... Lo que ocurre es que, como político, necesito una idea que permita acabar con los fundamentos históricos anteriores, para implantar en vez de ellos un orden antihistórico completamente nuevo y dar a este orden una base intelectual." El objetivo era la destrucción de las fronteras nacionales. "Con ayuda de la idea de la raza, podrá el nacionalismo llevar a cabo su revolución y volver del revés el mundo." [97] Como se ve claramente por estas palabras, la teoría racista no era, para Hitler, más que el pretexto ideológico para hacer atractivo y plausible a los ojos de las masas la conquista y el sojuzgamiento de toda Europa, la destrucción nacional de los pueblos europeos.

La teoría racista lleva aparejada, como es sabido, la investigación de los primeros orígenes del pueblo alemán. Los fascistas proclaman esto como una de las partes más importantes de su doctrina y crean, incluso, ciencias especiales destinadas al estudio de estos problemas. Cuál es su actitud ante esta ciencia suya, propia y peculiar, nos lo hace saber una conversación mantenida por Rauschning con Himmler, el jefe de la Gestapo. Himmler, que acababa de prohibir las lecciones sobre prehistoria de un profesor alemán en Danzig, se expresa en los términos siguientes acerca de dicha prohibición: "Me tiene sin cuidado que la verdad real y

[96] Téngase en cuenta que estas consideraciones fueron escritas todavía durante la segunda Guerra Mundial.

[97] H. Rauschning, *The voice of Destruction*, Nueva York, 1940, p. 232.

efectiva acerca de la prehistoria de las tribus germánicas sea ésa o sea otra. La ciencia procede de una hipótesis a otra, hipótesis que cambian cada dos o tres años. No hay, pues, ninguna razón para que el partido no pueda establecer también su propia hipótesis como punto de partida, aunque se halle en contradicción con las ideas científicas imperantes. Lo único importante y por lo que el Estado paga a esas gentes [a los profesores, *G. L.*] es que las ideas que se profesen acerca de la historia fortalezcan a nuestro pueblo en su necesario orgullo nacional." [98]

Bien sabido es, asimismo, el lugar central que el antisemitismo ocupa en la "concepción nacionalsocialista del mundo", en la propaganda hitleriana. Sin embargo, cuando Rauschning, hablando de esto con Hitler, se atrevió a preguntarle simplistamente si se proponía exterminar a los judíos, el Führer le contestó: "No. Si los suprimiéramos, tendríamos que volver a inventarlos. Es importante tener siempre delante un enemigo visible, corpóreo, y no simplemente abstracto." Y cuando, en la misma plática, salió a relucir el tema de las célebres "Actas de los Sabios de Sión", sobre los que tanto hincapié hacía la agitación progromista de los hitlerianos, y como quiera que Rauschning mostrara dudas acerca de la autenticidad de dicho documento, el Führer replicó: "Se me da un ardite de que el relato sea o no históricamente cierto. Si no lo es... mejor, pues resulta tanto más convincente." [99]

No sería difícil seguir poniendo ejemplos de éstos, aun a base del limitado material de que disponemos para documentarnos acerca de las convicciones íntimas de los líderes del hitlerismo. Creo, sin embargo, que basta y sobra con lo expuesto para ilustrar la cínica actitud de Hitler y sus cofrades ante sus propias "teorías". Añadiremos tan sólo que, también en una conversación con Rauschning, Hitler no tuvo empacho en calificar de tontería y mentecatez otra de las tesis centrales de su propia demagogia social, el llamado "socialismo prusiano".[100]

Todo lo anterior permite ver claramente cuáles son los fundamentos de la "metodología" nacionalsocialista. Y no es difícil tampoco complementar sus rasgos recurriendo a las obras de Hitler. Nos limitaremos también en esta cuestión a señalar algunos puntos fundamentales, a la luz de los cuales se verá con claridad cómo, para Hitler y los adláteres que le rodean, no se trata simplemente de teorías falsas y peligrosas, que deban ser refutadas con ayuda de argumentos intelectuales, sino de una mescolanza de las doctrinas reaccionarias más diversas, amalgamada con una demagogia desvergonzada y cuyo valor depende solamente de la medida en que permita a Hitler aturdir a las masas.

Este tipo de propaganda parte, en Hitler, de un desprecio soberano por el pueblo. "El pueblo —dice Hitler— tiene, en su inmensa ma-

[98] *Ibid.*, p. 227. [99] *Ibid.*, pp. 237 *s.* [100] *Ibid.*, p. 162.

yoría un temperamento y una actitud tan femeninos, que su modo de pensar y de actuar no se gobierna tanto por la fría reflexión como por las reacciones sentimentales." [101] En estas palabras del Führer se expresan, como podemos comprobar, los resultados de la "teoría aristocrática del conocimiento" del período imperialista y de la filosofía social de la "desorbitación", traducidos al lenguaje de la demagogia práctica.

Y en este punto de vista se sitúa Hitler para elaborar sus métodos de propaganda. Se trata de sustituir el convencimiento por la sugestión, de crear por todos los medios una atmósfera sofocante de fe ciega, de histerismo de hombres crédulos y desesperados. Y también aquí vemos cómo la lucha de la filosofía de la vida contra la razón —independientemente de lo que Hitler llegara a conocer de ella— es la concepción del mundo que sirve de base a la pura técnica de la demagogia. La "originalidad" de Hitler consiste en haber sido el primero a quien se le ocurrió aplicar la técnica de la publicidad norteamericana a la política y la propaganda alemanas. Lo que se propone es aturdir y seducir a las masas. En el *Mein Kampf* confiesa que persigue una meta demagógica: quebrantar el libre albedrío y la capacidad de los hombres de pensar por cuenta propia. Y lo único que le preocupa y que se detiene a estudiar concienzudamente es con ayuda de qué ardides puede conseguirlo.

Por este camino, entra Hitler en todos los posibles detalles externos de la sugestión y de la sugestionabilidad de las masas. Pondremos, también aquí, un solo ejemplo: "En todos estos casos —dice—, se trata de menoscabar la libre voluntad del hombre. Y esto se refiere ante todo, como es natural, a las asambleas en que se reúnen personas de orientación contraria y en las que se trata de formar, a todo trance, una voluntad nueva. Por la mañana e incluso de un día para otro, parece como si las fuerzas volitivas de estos hombres se resistiesen con todas sus fuerzas contra el intento de imponerles una voluntad ajena y una opinión extraña. Por la noche, en cambio, se someten mucho más fácilmente a la fuerza dominadora de una voluntad más vigorosa. Pues en verdad que toda asamblea de esta clase es como un palenque en que luchan dos fuerzas contrapuestas. Al arte oratoria descollante de un temperamento dominante de apóstol le será más fácil ganar para la nueva voluntad a hombres cuya fuerza de resistencia ha sido ya debilitada del modo más natural que a quienes se hallan todavía en plena posesión de sus energías espirituales y volitivas." [102]

Y con el mismo cinismo se manifiesta Hitler acerca del programa de su propio partido. Reconoce que, de vez en cuando, al cabo del tiempo, puede ser objetivamente necesario introducir en él ciertas modificaciones.

[101] Hitler, *Mein Kampf*, Munich, 1934, t. I, p. 201.
[102] *Op. cit.*, t. II, pp. 531 *s*.

Se declara, sin embargo, de antemano y por principio contrario a ellas: "Pero, cualquier intento en ese sentido resulta ser casi siempre fatal. Sólo sirve para poner a discusión lo que debiera ser considerado como firme e inconmovible... ¿Cómo se quiere hacer que la gente crea con fe ciega en la exactitud de una doctrina, si a cada paso se introducen en la estructura exterior de ella cambios que inducen a la inseguridad y a la duda?" [103]

Esta técnica de la propaganda hitleriana guarda relación con uno de los pocos puntos sinceros de la "concepción del mundo" profesada por Hitler: éste es un adversario irreductible de la verdad objetiva y también en la vida combate por doquier todo lo que sea objetividad. Se siente a sí mismo como el agente de unas posiciones capitalistas, cuyas metas trata de alcanzar con una técnica de propaganda implacablemente hábil, conscientemente colocada al margen de toda verdad o de toda exactitud objetivas. En este sentido, es un discípulo verdaderamente hábil de la técnica publicitaria norteamericana. En sus disquisiciones sobre la técnica propagandística, se expresa a veces de un modo sin querer grotesco este temperamento suyo íntimo: "¿Qué se diría, por ejemplo, de un anuncio que, proponiéndose ensalzar una marca nueva de jabón, llamase también 'buenos' a otros jabones?... Exactamente lo mismo ocurre con la propaganda política." [104]

Y tampoco esta mescolanza de la filosofía alemana de la vida y la técnica publicística norteamericana tiene nada de casual. Una y otra son formas de expresión del período imperialista. Ambas apelan al desconcierto, a la desorientación de las gentes de esta época, a su condición de cautivos del sistema de las categorías del capitalismo monopolista convertido en fetiche, a su sombrío estado de sumisión y de tormento y a su incapacidad para liberarse de él. La diferencia está en que el sistema publicístico norteamericano apela al hombre medio y, concretamente, a sus necesidades vitales más directas, en las que se mezclan la estandarización objetiva por obra del capitalismo monopolista y el vago anhelo de mantener "su propia personalidad", dentro de este marco. En cambio, la filosofía de la vida apela, por medio de rodeos muy complicados, a la *élite* de la intelectualidad, en la que es mucho más candente, aunque se halle —objetivamente— no menos condenada al fracaso, la lucha interior contra la estandarización. De aquí que la técnica publicitaria sea desde el primer momento cínico-demagógica, como forma de expresión directa del capitalismo monopolista, mientras que la filosofía de la vida se mantiene durante largo tiempo, de buena fe, o por lo menos con medios indirectos, en el terreno seudocientífico y seudoliterario. Pero una y otra participan —objetivamente—, por encima de todas las diferencias

[103] *Op. cit.*, t. II, p. 511.

[104] *Op. cit.*, t. I, p. 200.

de la repulsa de toda objetividad, de la apelación unilateral a los sentimientos, a las vivencias, etc., del intento de eliminar la razón y el discernimiento racional y de desacreditarlos.

Es, pues, una determinada necesidad social la que hace que los resultados y el método de la filosofía de la vida sean llevados a la calle con ayuda de los medios técnicos de la publicidad norteamericana. Y, al identificarse en la persona de Hitler la filosofía de la vida y el capitalismo monopolista, es lógico que la técnica más desarrollada de este capitalismo, la técnica norteamericana, se combine con la ideología más desarrollada del capitalismo monopolista y la reacción, con la ideología alemana. Y la simple posibilidad de esta conjunción, de esta unidad, revela ya cómo toda la barbarie, todo el cinismo, etc., del período hitleriano sólo pueden comprenderse y criticarse partiendo de la economía, de la estructura social, de las tendencias de desarrollo social del capitalismo monopolista. Todo intento de concebir el hitlerismo como la renovación de cualquier vieja barbarie pasa por alto los que constituyen precisamente los rasgos esenciales específicos y decisivos del fascismo alemán.

Sólo a través de esta técnica publicística, cínica y sin escrúpulos, puede comprenderse y exponerse certeramente la llamada ideología de los fascistas hitlerianos. Éstos se preguntan siempre, en efecto: ¿para qué sirve un pensamiento?, ¿qué utilidad reporta éste?, sin preocuparse en lo más mínimo de su verdad objetiva, más aún, rechazando la verdad objetiva apasionadamente y con el mayor desprecio. (En lo que coinciden plenamente con la filosofía moderna, desde Nietzsche, pasando por el pragmatismo, hasta nuestros días.) En este punto, esta robusta y burda técnica publicitaria confluye, sin embargo, con los resultados de la filosofía imperialista de la vida, con la concepción del mundo de los intelectuales más "refinados" de nuestro tiempo. En efecto, el irracionalismo agnosticista, que se ha venido desarrollando en Alemania desde Nietzsche, Dilthey y Simmel hasta Klages, Heidegger y Jaspers conduce, como resultado final, a una repulsa igualmente apasionada de la verdad objetiva, ni más ni menos que en Hitler, aunque en éste por otros motivos y con otros fundamentos.

La confluencia del irracionalismo de la filosofía de la vida con la "concepción del mundo" del fascismo no entraña, pues, determinados resultados de la teoría del conocimiento, que sólo se destinan, por su sutileza difícilmente comprensible a reducidos círculos intelectuales, sino que se produce dentro de la atmósfera espiritual general de la duda radical en cuanto a la posibilidad de un conocimiento objetivo, en cuanto al valor de la razón y el entendimiento, al amparo de la fe ciega en los "datos" intuitivistas e irracionalistas que repugnan al entendimiento y la razón; en una palabra: dentro de la atmósfera de una credulidad histérico-supersticiosa, con la circunstancia, además, de que este oscurantismo

de la lucha contra la verdad objetiva, contra la razón y el entendimiento, se presenta como la última palabra de la ciencia moderna, de la teoría del conocimiento "más avanzada".

Estas tendencias afines en cuanto a la creación de una atmósfera intelectual propicia al auge y al entronizamiento de los absurdos fascistas, explica por qué el ideólogo mayor del nacionalsocialismo, Rosenberg, abriga ciertas simpatías por los más caracterizados representantes de la filosofía irracionalista de la vida; cita, por ejemplo, con gran elogio a Spengler y Klages, aunque rechace el contenido concreto de sus doctrinas y considere toda su actuación como superada por el nacimiento del nacionalsocialismo. Aunque el irracionalismo de la filosofía de la vida fuese indispensable para el fascismo como atmósfera espiritual, es de suyo demasiado refinado, demasiado aéreo, demasiado sutil, se halla demasiado vinculado indirectamente a los fines del capitalismo monopolista alemán, para que se le pueda utilizar directamente al servicio de las finalidades demagógicas. Hace falta, para ello, recurrir a aquella combinación de la filosofía de la vida y la teoría racista que encontrábamos en Chamberlain. Es aquí donde Hitler y Rosenberg encuentran los medios discursivos directamente utilizables para sus fines demagógicos: de una parte, una "concepción del mundo" para la intelectualidad alemana reaccionariamente corroída y, de otra parte, el fundamento para una robusta y brutal demagogia, para una doctrina al parecer generalmente inteligible, con la que se puede aturdir y engañar a las masas desesperadas, extraviadas y que buscan un camino de salvación.

De Chamberlain tomaron los nazis la teoría "interior" de la raza, la determinación de las características raciales a base de la intuición. Aunque la propaganda airee mucho las llamadas características filosóficas (la forma del cráneo, el color del cabello, los ojos, etc.), lo esencial se reserva, sin embargo, a la vía intuitiva. Uno de los filósofos oficiales del hitlerismo, Ernst Krieck, expresa muy abiertamente esta actitud ante la biología: "La 'concepción biológica del mundo' —dice— significa algo sustancialmente distinto que la fundamentación de la concepción del mundo por la ciencia especial llamada 'biología'." [105] Y por eso también Rosenberg, en sus escritos programáticos, habla mucho más del "alma" que de las características raciales objetivas. Lo que razona mediante esta aseveración: "Alma... significa raza, vista interiormente." [106] Es la continuación directa de la teoría racial chamberlainiana.

En éste como en todos los demás criterios de mayor importancia, vemos que Rosenberg es un discípulo concienzudo de Chamberlain. Niega, al igual que éste, la causalidad; y, como éste, rechaza toda indagación

[105] E. Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie,* Leipzig, 1936, t. II, p. 2.
[106] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* 2ª ed., Munich, 1931, p. 22.

de la génesis. Niega, lo mismo que su maestro, la existencia de una historia general de la humanidad: sólo tienen historia las razas, cada una de por sí, especialmente los arios, los germanos. Pero también su historia es puramente aparente, pues en realidad lo bueno de la raza es inmutable. Rosenberg dice, acerca de esto: "La primera grande y suprema realización mítica ya no se perfecciona, en lo esencial, sino que asume simplemente otras formas. El *valor* que a un dios o a un héroe se le infunde es lo eterno, tanto para bien como para mal... Puede morir una forma de Odín... Pero Odín, es decir, el arquetipo eterno de las anímicas fuerzas primigenias del hombre nórdico, vive hoy lo mismo que hace 5,000 años." Y resume del modo siguiente las consecuencias de esta tesis: "El último 'saber' posible de una raza se contiene ya en su primer mito." [107]

Llega así a su término la lucha interna mantenida en la filosofía de la vida entre la tipología objetivamente histórica, antropológica, y el intento de erigir precisamente sobre esta base una teoría de la historia enemiga de toda ley e irracionalista. Y, como es natural, tal y como el terreno había sido preparado, de una parte y sobre todo, por Chamberlain y, de otra parte y por otros caminos, por Spengler, Klages, Heidegger, etc., el pleito termina con la victoria del antihistoricismo y la liquidación conceptual de la historia. Se revela aquí a la luz del día, con meridiana claridad, la imposibilidad teórico-objetiva de concebir metodológicamente la historia si se elimina de ella la idea de progreso. Y cuando Rosenberg barre radicalmente con todo el seudohistoricismo del período imperialista, no hace más que sacar, a su manera mítico-demagógica, las consecuencias lógicas de una situación ya implícitamente contenida en la cautelosa antinomia de un Dilthey.

Esta concepción de la raza, coincidente no sólo con Chamberlain, sino también con Gobineau, trae como consecuencia necesaria el que todo lo que sea cambio se considere como una corrupción, a consecuencia de la mezcla racial. De ahí que Rosenberg haga suya, alborozado, la idea chamberlainiana del "caos de pueblos", con sus dos peligros fundamentales: Roma y el judaísmo. Y de ahí también que, al igual que Chamberlain, considere como el punto flaco central del germanismo el que no posea una religión "adecuada".

Carece de interés, dada la total intrascendencia de Rosenberg como pensador, detenerse a investigar dónde se limita éste a copiar al pie de la letra a Chamberlain y dónde modifica su pensamiento. Lo importante en él es cómo encarrila las frases literarias reaccionarias de su maestro hacia el programa de acción de la demagogia nacional y social. En este sentido, lo más importante es la agudización de la teoría activista de Chamberlain, por oposición al fatalismo de Gobineau y del darwinismo

[107] *Op. cit.*, pp. 636 y 641.

social. Hitler y Rosenberg toman de Chamberlain tres puntos de vista fundamentales: en primer lugar, el concepto del caos de pueblos y de la lucha en contra de él; en segundo lugar, la capacidad de regeneración de las razas, y, en tercer lugar, la teoría racista como un sustitutivo de la religión a tono con los nuevos tiempos. Y, al mismto tiempo, agudizan y simplifican demagógicamente los tres complejos en interés de la política agresiva del imperialismo alemán.

Por lo que al primer punto se refiere, tanto en Rosenberg como en Chamberlain ocupan el judaísmo y Roma el centro de la lucha, como los enemigos principales. Con la diferencia de que, ahora, esta lucha ya no se libra con las "nobles" armas literarias, como al principio sobre todo la sostenía Chamberlain, inclinándose a cada paso ante tales o cuales judíos y católicos "descollantes", sino que se desencadena una demagogia pogromista descarada y sin escrúpulos.

Ya en Chamberlain vemos que los judíos son los portadores de la funesta idea de la igualdad. Ahora, se equiparan el capitalismo y el socialismo como emanaciones de esta perniciosa idea y contra ambos se dirigen los tiros, como los exponentes actuales del caos de los pueblos. También aquí desemboca el río de una vieja tradición reaccionaria en la demagogia social del hitlerismo. Como es sabido, las contradicciones del sistema capitalista engendran en todas partes, durante el siglo XIX, un movimiento romántico-anticapitalista. Al principio, este movimiento presenta méritos científicos relativamente considerables, por su ingeniosa crítica de estas contradicciones, que en Sismondi llega, incluso, a poner de relieve la necesidad de las crisis económicas bajo el capitalismo; y, en el campo social, nos encontramos con algo parecido en el joven Carlyle.

La revolución del Cuarenta y ocho, la aparición del socialismo científico y su fusión con la clase obrera revolucionaria hacen cambiar rápidamente la fisonomía del anticapitalismo romántico. Como ideología que era de la pequeña burguesía, este movimiento miraba desde el primer momento hacia atrás (en Sismondi, hacia la producción simple de mercancías de los tiempos anteriores al capitalismo; en el joven Carlyle hacia la Edad Media, como la "economía ordenada", por oposición a la anarquía capitalista). Esta tendencia regresiva queda adherida al aspecto puramente ideológico del desarrollo ulterior del anticapitalismo romántico, tanto más cuanto que la tendencia muy cercana a él a contraponer la civilización y la cultura entraña necesariamente una crítica de la ausencia de cultura del capitalismo, desde el punto de vista de las culturas del pasado. Sin embargo, la necesidad de adoptar también una posición ante el socialismo, como ante la tendencia que sobrepone la sociedad al capitalismo, introduce un cambio de rumbo esencial: el principio del "orden" tiende a buscarse y se encuentra cada vez más en el mismo capitalismo, claro está que sin renunciar del todo a aquella crítica de la cultura capi-

talista que iba a buscar su pauta al pasado; pero, ahora, se trata de sacar del propio gran capitalismo la fuerza capaz de sobreponerse a la anarquía. Tal es ya la posición en que se sitúa Carlyle después de la revolución del Cuarenta y ocho. Pero la formulación más categórica de esta doble tendencia contradictoria la da, en vísperas del período imperialista, como hemos visto, Federico Nietzsche.

Dos consecuencias se desprenden de esta situación social y de la situación espiritual por ella determinada. La primera es que hay que distinguir, en el capitalismo, los "lados buenos" de los "malos". Este punto de vista lo encontramos ya en Proudhon, y los apologistas liberales vulgares se esfuerzan siempre por presentar los lados "malos" del capitalismo como aspectos casuales de este régimen, llamados a desaparecer. Ahora bien, esta tendencia sólo puede llegar a convertirse en parte integrante del anticapitalismo romántico al aparecer aquella apologética indirecta que defiende el sistema capitalista apoyándose precisamente en los "lados malos", de cuyo desarrollo se espera que llegue a acabar un día con la anarquía del capitalismo liberal vulgar y traiga consigo un nuevo "orden"; es decir, en otras palabras, al convertirse el anticapitalismo romántico en una ideología del capitalismo imperialista. Y, en segundo lugar —y en íntima relación con el cambio de rumbo anterior—, la repulsa contra el socialismo se vincula a esta nueva posición que se adopta ante el capitalismo: el socialismo se hace aparecer, ahora, como la continuación y el desarrollo de aquellas tendencias anticulturales, hostiles a la personalidad del hombre, que se combaten y rechazan en el capitalismo y cuya eliminación real se confía en que lleve a cabo el imperialismo, el capitalismo "reglamentado".

Contribuye a facilitar este giro de las cosas el hecho de que, con el derrumbamiento de la economía clásica, hayan desaparecido del campo de la intelectualidad burguesa, en materia de economía, todo saber y toda cultura. La antítesis económica de capitalismo y socialismo cae, por tanto, fuera de su órbita de conciencia, y como el socialismo trata de vencer al capitalismo en un camino reservado al futuro, es decir, progresivamente, en la línea de un desarrollo superior de las fuerzas productivas, problemas que estos ideólogos sólo enfocan desde el punto de vista de la técnica y, cuando mucho, en el plano de la división del trabajo, fácilmente se llega por aquí a la identificación del capitalismo (rechazado) y el socialismo.

Uno de los primeros que formuló esta identificación, y de un modo impresionante por cierto, fue Dostoyevski (en su obra *De entre las sombras de una gran ciudad*). Y, en el campo filosófico, también Nietzsche hubo de proclamar con mucha eficiencia esta idea, al englobar bajo el nombre de democracia todo lo que había de reprobable en el capitalismo. Y lo mismo hicieron, siguiendo sus huellas, Spengler y otros. Como ve-

mos, también en este punto recoge Rosenberg la herencia de una larga trayectoria de posiciones extraviadas, lo que le permite utilizar fácilmente estas actitudes al servicio de sus fines demagógicos. Así, Rosenberg declara la guerra "a los últimos caóticos exponentes del imperialismo económico-liberal de los mercaderes, cuyas víctimas, empujadas por la desesperación, hicieron el juego al marxismo de los bolcheviques, para dar cima a la obra iniciada por la democracia: exterminar la conciencia de la raza y de la nación".[108] Y en otro pasaje: "La autoridad arracial reclama la anarquía de la libertad. Roma y el jacobinismo, bajo sus formas antiguas y en sus manifestaciones posteriores más puras, en Babeuf y en Lenin, se condicionan, en su interior, mutuamente." [109]

Esta concepción de la historia constituye, para Rosenberg, el fundamento ideológico de la demagogia social. Con su lucha contra el capital, el marxismo, según Rosenberg, falsea el verdadero planteamiento del problema y obra en interés del judaísmo internacional. La teoría racista debe, por el contrario, preguntarse "en manos *de quién* se encuentra este capital y mediante qué principios es gobernado, dirigido o vigilado. Esto es lo importante y lo decisivo".[110] La teoría racista permite simplificar todos los complicados razonamientos del anticapitalismo romántico, reduciéndolos al problema de la raza a que pertenecen los capitalistas. La demagogia social del fascismo se propone mantener en pie el capitalismo monopolista reaccionario alemán y salvarlo del peligro revolucionario a que lo empuja la gran crisis económica. De ahí la distinción establecida por Rosenberg y de ahí también la que Feder traza entre el capital desfalcador y el capital creador. De este modo, se encauza por los carriles del antisemitismo, con ayuda de la demagogia social de la teoría racista y valiéndose del hecho de que las masas no proletarias ven su explotador directo en el capital monetario y comercial, la indignación que en las grandes masas provoca su explotación por el capitalismo monopolista.

Y, al mismo tiempo, la concepción chamberlainiana del caos de pueblos sirve como fundamento para justificar la agresión imperialista. Se presentan como un "caos racial" los Estados contra los que el imperialismo alemán abriga, sobre todo, apetencias de conquista. Tal, principalmente, Rusia. Y también Francia aparece como un exponente de ese caos de pueblos; "apenas se la puede considerar ya como un Estado europeo, pues es más bien, hoy, una prolongación del África, gobernada por judíos".[111] Y también Hitler considera a Francia como "un Estado africano dentro de Europa". Como se ve, Hitler y Rosenberg "fundamentan" las ambiciones agresivas del imperialismo alemán basándose en los "principios" de la teoría racista. Y tal vez tenga cierto interés observar que la

[108] *Op. cit.*, p. 433. [109] *Op. cit.*, p. 499. [110] *Op. cit.*, pp. 547 *s.*
[111] *Op. cit.*, p. 606.

llamada concepción del mundo de los fascistas es también en este punto un simple ardid publicitario y que, si se tratara de vender otra mercancía, se sustituiría este cartel de propaganda por otro de signo contrario. Así, vemos cómo Rosenberg, por los días en que los nazis confiaban en llegar a crear una coalición europea contra Rusia a base del "pacto de las cuatro potencias", "olvidó", de la noche a la mañana todo lo que había escrito acerca de "negrificación" y el "enfangamiento" de los franceses; de pronto, la Francia a la que quería atraerse como aliado circunstancial había dejado de ser un país "bastardeado" para convertirse en un país de campesinos, cuyo rasgo fundamental y decisivo era "la adoración de la tierra",[112] es decir, algo francamente positivo, a los ojos de la "concepción del mundo nacionalsocialista".

En cuanto al segundo problema, el de la regeneración de las razas, Hitler la reconoce expresamente. "Eso implica —dice el *Mein Kampf*— un proceso natural, aunque lento, de regeneración, que va eliminando poco a poco las contaminaciones raciales, mientra quede un fondo racial de elementos puros y no se produzca un nuevo bastardeamiento." [113] Con lo cual el fascismo se adhiere a los teóricos optimistas del problema racial, como Chamberlain y Woltmann. Pero, para éstos, el problema de la salvación de una raza pura era, simplemente, un complejo de medidas higiénico-raciales. Estas medidas (fiscalización y prohibición de matrimonios, etc.) las hace suyas también el fascismo, pero su aplicación se convierte, puesta en sus manos, en instrumento de una pavorosa y arbitraria tiranía. Hitler sabe perfectamente que con las medidas craneanas, los árboles genealógicos, etc., se puede demostrar todo lo que se quiera. De ahí que el sistema de tales medidas no sea, bajo el hitlerismo, otra cosa que un medio de coacción y de chantaje. No en vano dice Ernst Krieck, el teórico del racismo: "La raza se mide por el modo y el grado en que se es capaz de servir a la comunidad vital de la raza y la nación." [114] Lo que vale tanto como afirmar que, en el sistema fascista, la pureza racial es, de una parte, condición necesaria para medrar y hasta para llevar una vida medianamente soportable y que, de otra parte, depende enteramente del capricho de los jerarcas fascistas el decidir quiénes han de ser considerados racialmente puros y quiénes no. A los ojos de un Goebbels, no contaban para nada ni el aspecto más sospechoso ni el árbol genealógico más oscuro; en cambio, quien se atreviese a disentir o a manifestar la menor duda ante cualquier problema era clasificado inmediatamente como bastardo y se exponía a verse condenado sin más como "judaizado", desde el punto de vista espiritual y caracterológico.

[112] Rosenberg, *Krisis und Neubau Europas,* Berlín, 1934, pp. 10 *s.*
[113] Hitler, *Mein Kampf,* ed. cit., t. II, p. 443.
[114] E. Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie,* ed. cit., p. 544.

Es fácil darse cuenta, pues, de por qué el fascismo adoptó el criterio "interior", intuicionista, de Chamberlain, para la determinación de la raza. Cuando se propaga la teoría racista en los grandes mítines, es conveniente operar con las características raciales "exactas", discernibles por los sentidos y fácilmente comprensibles. En cambio, para el aparato gubernamental del despotismo fascista, el criterio más indicado, precisamente por ser el más arbitrario, es aquel criterio "interior", señalado por Krieck.

De este modo, el manejo de la regeneración y la conservación de la pureza racial se convierte en un instrumento apto para mantener en un estado de obediencia servil a todo el pueblo alemán; es decir, para fomentar sistemáticamente aquella falta de firmeza, aquel servilismo, aquella ausencia de valor civil que han sido siempre las características de la "miseria alemana", pero que jamás habían alcanzado tal apogeo como bajo el fascismo, gracias a la política racista de Hitler.

Es característico en cuanto al desarrollo de esta moral fascista el hecho de que ya Chamberlain destaque la lealtad como la cualidad moral específica del hombre germánico, poniendo como ejemplo —cosa muy característica también— a los soldados mercenarios alemanes que, a cambio de una soldada, desempeñaron a lo largo de toda Europa un papel tan cruel e ignominioso, y siempre al servicio de causas contrarrevolucionarias y represivas. Los viejos demócratas alemanes anatematizaban este período de los mercenarios como una de las vergüenzas históricas de Alemania. Chamberlain, en cambio, lo destaca como el período en el que más brilla su cualidad moral decisiva. Y cuando Krieck habla del hombre heroico, define su naturaleza en los siguientes términos: "El destino reclama del hombre heroico el honor del que es capaz de cumplir todas las órdenes." [115]

Pero no con ello se completa la significación de este complejo para el hitlerismo. Este tipo de moral se utiliza, ante todo, para implantar y entronizar en la misma Alemania el despotismo ilimitado de una minoría. Dice Rosenberg, traduciendo libremente una idea de Chamberlain, que ningún pueblo, ni siquiera el alemán, forma una unidad racial. De donde se sigue que hay que asegurar por todos los medios la dominación de los mejores, de la raza más pura (de la raza nórdica). Rosenberg afirma que en Alemania existen, por lo menos, cinco razas, pero que sólo "la raza nórdica" es la que "da auténticos frutos culturales". Y prosigue: "El destacar la raza nórdica no significa sembrar en Alemania el 'odio racial', sino, por el contrario, reconocer conscientemente la existencia de un *nexo* de pura sangre en el seno de nuestra nacionalidad... El día en que se cegase sin remedio el manantial de la sangre nórdica,

[115] *Ibid.*, p. 59.

Alemania marcharía hacia la catástrofe, se hundiría en un caos totalmente carente de carácter." [116]

El exponente de esta sangre nórdica es, según Rosenberg, por supuesto, el mismo movimiento nacionalsocialista; en él se halla la "nueva nobleza"; está formado por un 80% de elementos nórdicos; "conservarse" en él significa bastante más que "las estadísticas *per capita*".[117] Se revela aquí, al mismo tiempo, la modernización de la reacción por la teoría racista. El fascismo viene a salvar el predominio de los junkers prusianos, pero los convierte simplemente en una parte de la nueva nobleza, obligando a los viejos parásitos a compartir su parasitismo con otros nuevos, con los jerarcas del movimiento nazi. Y para que ninguna de las dos partes integrantes de esta nobleza racial salga perjudicada, el fascismo procura extender hasta el máximo la zona de explotación confiada a ambas. Tal es la "nobleza de sangre y de conducta" que Rosenberg proclama, como instaurada sobre la base de la pureza racial.

Ya en las anteriores líneas nos hemos referido, de pasada, a la verdadera meta, a la meta superior del fascismo alemán: a la dominación de los alemanes sobre el mundo entero. El fascismo hereda todas las viejas quimeras y pretensiones de dominación forjadas por el peor chovinismo alemán, pero para llevarlas mucho más allá. Y, al examinar este problema en relación con la "concepción nacionalsocialista del mundo", debemos fijarnos, ante todo, en su carácter aristocrático y en su fundamentación seudobiológica. Dice Hitler, hablando de la teoría racista, que esta teoría parte del valor superior o inferior de las distintas razas. Y "se siente obligada por este conocimiento, y conforme a la voluntad eterna que gobierna el universo, a impulsar el triunfo de los mejores y los más fuertes y a exigir la sumisión de los peores y los más débiles. Rinde con ello, y por principio, homenaje a la concepción aristocrática de la naturaleza y cree en la vigencia de esta ley hasta en el último de los seres vivos".[118]

Ya en Nietzsche y en el darwinismo social era la fundamentación biológica de la dominación de las clases explotadoras y de los pueblos colonizadores una ideología de la inhumanidad, puesto que presentaba a los oprimidos como seres de una naturaleza distinta por principio, "biológicamente" destinados a la explotación y a la esclavitud. Pues bien, esta tendencia es llevada todavía más allá por Hitler. "Una de las premisas más esenciales para la formación de las culturas superiores es —dice Hitler— la existencia de hombres inferiores...; es indudable que la primera cultura de la humanidad no se debió tanto a la domesticación de los animales como al empleo de hombres inferiores." [119]

El ario, el germano es, a los ojos de la teoría racista, un ser cualitati-

[116] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, ed. cit., p. 544.
[117] *Ibid.*, p. 559.
[118] Hitler, *Mein Kampf*, ed. cit., t. II, p. 421. [119] *Op. cit.*, t. I, p. 323.

vamente distinto, desde todos los puntos de vista, de las demás razas humanas. Éstas no hablan una lengua común en ninguno de los campos de las actividades del hombre; es por principio imposible que se entiendan, a menos que sobrevenga una corrupción, una contaminación de la raza pura. Cualquier sentimiento de la más leve humanidad para con los enemigos del fascismo —que, según la teoría interior de la raza, quedan clasificados *eo ipso* entre las razas inferiores— constituye, en quien experimente semejante emoción, un síntoma claro de impureza racial. El fascismo educa, así, a todo el pueblo alemán, por principio, en la escuela de la inhumanidad, o, mejor dicho —si recordamos nuestras manifestaciones anteriores—, coloca a todo el pueblo bajo una presión despótica que obliga a todos a comportarse de un modo bestialmente inhumano, que instituye premios a la inhumanidad y amenaza con proscribir de la "comunidad nacional", poniendo precio a su cabeza, a cuantos incurran en una conducta humana.

Esta división cualitativa de los hombres en razas superiores e inferiores informa toda la "concepción nacionalsocialista del mundo". En el campo de la filosofía, ya nos habíamos encontrado con esta teoría en Chamberlain, y Rosenberg se encarga de aplicar concienzudamente sus sugestiones en todos los campos de la teoría del conocimiento, de la estética, etc. Pero esto no es más que la fundamentación ideológica de la espantosa práctica seguida por el nacionalsocialismo, desde el primer momento, en contra de los mejores hombres del pueblo alemán y de otros pueblos y que desde la guerra mundial ha concitado contra él el odio, el asco y el pavor de toda la humanidad. Y tiene absoluta razón Rosenberg cuando, después de destacar los méritos de Chamberlain, dice: "La historia universal, concebida como historia racial, es la renuncia actual a esta teoría decadente de la *humanitas*." [120]

A lo que ello conduce es a que los alemanes consideren como una bestia a todo el que, de fronteras adentro, discrepe del fascismo y, de fronteras afuera, a cuantos pertenezcan a otro pueblo; unas veces, como bestias de tiro y otras veces como reses destinadas al matadero. El tipo hitleriano-rosenbergiano de la agresión imperialista alemana instituye, por tanto, bajo la forma de la teoría racista, un verdadero canibalismo moderno, al que llama su "concepción del mundo"; saca todas las posibles consecuencias bárbaras contenidas en la reaccionaria doctrina de la desigualdad de la teoría racista, y las lleva hasta el extremo de la máxima bestialidad. De aquí que Hitler y Rosenberg critiquen continuamente el chovinismo y el nacionalismo de viejo tipo. Crítica que tiene, por otra parte, mucho de demagogia para atraerse a las masas descontentas con el régimen de los Hohenzollern y a las que no sería fácil convencer de la

[120] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* ed. cit., p. 588.

vuelta a él. (Debilidades de la propaganda de los nacional-alemanes.) Pero esta crítica va dirigida, sobre todo, a acentuar todavía más el chovinismo a la ofensiva; según ella, el viejo nacionalismo de los Hohenzollern no era lo bastante agresivo, pecaba de exceso de humanidad y de indecisión.

Hitler se manifiesta en contra de los viejos planes de colonización y expansión de la monarquía de los Hohenzollern. Critica, sobre todo, con especial dureza el propósito de asimilarse por la fuerza, mediante la germanización, a los pueblos conquistados. Lo que hay que hacer, según él, es exterminarlos. No se comprendía, dice, "que la germanización sólo puede llevarse a cabo sobre la tierra, pero nunca sobre los hombres".[121] Lo que vale tanto como sostener que el Imperio alemán debe extenderse, conquistar tierras fértiles y expulsar o exterminar a la población que encuentre en ellas. El programa de la política exterior de Hitler había sido formulado ya mucho antes de la toma del poder, en estos términos: "La política exterior del Estado nacional debe asegurar la existencia en este planeta de la raza aglutinada dentro del Estado, estableciendo una relación sana, vital y natural entre la cifra y el crecimiento de la nación, de una parte, y de otra la magnitud y la calidad del suelo." [122]

Esta teoría del "espacio vital" de los fascistas sirvió de base para la criminal agresión de la Alemania hitleriana contra la Unión Soviética. Quien lea el *Mein Kampf* de Hitler se dará clara cuenta de que este plan forma parte del movimiento fascista ya desde el primer momento. (Y tampoco en este punto carece de interés comprobar qué actitud mantiene la jerarquía fascista ante su propia teoría. Ya hemos visto que el llamado fundamento teórico sobre que descansan tanto la estructura interior como la agresión exterior del Estado hitleriano es la dominación de la "sangre nórdica". De aquí que Hitler y Rosenberg coquetearan siempre con los pueblos del Norte, "descendientes de un tronco común" Pero cuando en el transcurso de la Guerra Mundial se vio que no se sometían voluntariamente al "nuevo orden" europeo, que no se prestaban a dejarse "quislingizar" de buen grado, Rosenberg, en una circular expedida conjuntamente por él y por Martín Bormann, el secretario de Hitler, declaró de la noche a la mañana que aquellos pueblos no eran arios de pura sangre, sino una mescolanza de pueblos, una raza bastardeada, con elementos finlandeses y mongoles, eslavos, celto-galos, etc. Mientras tanto, el "Eje" Berlín-Roma-Tokio proclamaba a los aliados japoneses como "los prusianos del Oriente". Como vemos, también en este punto es la teoría racista, para Hitler y Rosenberg, un simple instrumento de propaganda, es decir, la "publicidad de una marca de jabón", del agresivo imperialismo alemán.)

[121] Hitler, *Mein Kampf*, ed. cit., t. II, p. 428. [122] *Op. cit.*, t. II, p. 728.

He aquí cómo Hitler y Rosenberg proclaman, con insuperable cinismo la bestialidad de la conquista del mundo por Alemania. Y, dentro de Alemania, las botas de los *S. A.* y los *S. S.* se encargarán de pisotear a cuantos se atrevan a oponerse a estos diabólicos planes: en primer lugar, al movimiento obrero y, con él, a todo lo que represente aunque sólo sea un atisbo de razón, de ciencia y de humanidad. Y, para crear la atmósfera necesaria en que pueda llevarse a cabo la "educación" de las masas alemanas para estas bestialidades, se extrae del pasado y se pone de nuevo en circulación todo lo que hay en él de reaccionario, de chovinista y de inhumano. En relación con esto debemos ahora examinar el tercer complejo de problemas: la restauración del plan chamberlainiano de la adecuada religiosidad germánica. La dominación despótica del nacionalsocialismo no puede tolerar junto a sí a ningún otro poder ideológico. La "concepción nacionalsocialista del mundo" debe necesariamente convertirse en un sustitutivo de la religión.

Para ello, es esencial, también aquí, la tendencia de modernización que se manifiesta ya en Chamberlain. Rosenberg, que es personalmente un intelectual decadente y degenerado, posee un buen olfato para ventear los extravíos ideológicos que apuntan en Alemania, entre los intelectuales, después de la catastrófica derrota que sigue a la primera Guerra Mundial imperialista: la crisis de las viejas religiones y, a la par con ella, la apremiante necesidad de una nueva fe, una nueva superstición, cuyos signos característicos son la credulidad, el oscurantismo y la búsqueda confusa. Por eso escribe: "Millones de gentes vagan, desorientados, entre las huestes del caos marxista y los creyentes de las Iglesias: completamente destrozados por dentro, a merced de confusas doctrinas y ambiciosos 'profetas', pero en gran parte impulsados también por un vigoroso anhelo de nuevos valores y nuevas formas." [123] Hasta un reaccionario de viejo cuño tan redomado como el destronado emperador había escrito en 1923 a Chamberlain: "La Iglesia ha fracasado." [124]

El movimiento nacionalsocialista afirma, pues, por doquier su pretensión de fundar una nueva religión. Claro está que, antes de la toma del poder, Hitler se muestra, en este punto, muy cauteloso, para no enajenarse a los devotos de las regiones históricas, a quienes trata de atraerse; proclama, por ello, la libertad religiosa, la neutralidad del movimiento nacionalsocialista en materia de religión. Pero, ya en el poder, demuestra claramente, con los hechos, con la opresión del catolicismo, con la ofensiva contra la Iglesia protestante, con la persecución desatada contra los católicos y los ortodoxos protestantes reacios al hitlerismo, cómo interpreta éste la libertad religiosa.

[123] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* ed. cit., p. 564.
[124] Chamberlain, *Briefe,* ed. cit., t. II, p. 265.

Sin embargo, estas tendencias se manifestaban ya claramente en los escritos de Rosenberg anteriores a la toma del Poder por Hitler; como ya hemos dicho, Rosenberg hace suyo el plan de germanización del cristianismo, trazado por Lagarde y Chamberlain. El Antiguo Testamento debe ser abolido como texto sagrado;[125] la proclamación de Jesucristo como germano era ya un punto programático de la renovación chamberlainiana de la religión. Con Rosenberg, Jesucristo se calza ya las botas de las *S. A.*: "Jesús se nos aparece hoy como un señor consciente de sí mismo."[126] Y Rosenberg dispone, al mismo tiempo, que este cristianismo arianizado y "desjudaizado" se convierta en dócil instrumento de la política imperialista del fascismo: "Pero un movimiento religioso alemán que quiera convertirse en un movimiento nacional debe declarar que el ideal del amor al prójimo tiene que supeditarse incondicionalmente a la idea del honor nacional."[127]

Lo que Hitler y Rosenberg entienden por "honor nacional" se desprende claramente de cuanto dejamos expuesto. Para crear este sustitutivo fascista de la religión, Rosenberg hace culminar su teoría racista en el mito de la grandeza germánica, procurando también aquí unificar eclécticamente todas las tendencias reaccionarias de un siglo entero, desde el romanticismo feudal hasta la filosofía imperialista de la vida. "Una de las más grandiosas empresas de nuestro siglo consiste en dar forma como Iglesia Alemana a los anhelos del alma de la raza nórdica, bajo el signo del mito nacional."[128]

Y el propio Hitler declaraba en 1932, ante Rauschning: "Sólo se puede ser o germano o cristiano. No es posible ser las dos cosas a la vez... No es posible convertir a Jesucristo en ario, esto es un absurdo." (No deja de ser interesante, una vez más, observar cómo Hitler piensa acerca de los esfuerzos teórico-racistas de sus filósofos de la vida, Chamberlain y Rosenberg.) Y continúa: "¿Qué podemos nosotros hacer? Lo mismo que hizo la Iglesia católica, cuando impuso su fe a los paganos: conservar lo que es útil, cambiando su sentido."[129]

Todas estas tendencias del fascismo alemán, demagógicas en la forma y en cuanto al contenido y la esencia arbitrarias y despóticas, se concentran en su teoría del Estado y en su práctica estatal. Como es sabido, la trayectoria de Alemania, en los tiempos modernos, discurrió por otros caminos que la de la Europa occidental y también la de Rusia. Mientras que la desintegración del feudalismo hacía nacer, allí, los Estados nacionales unitarios, en Alemania, la disolución del feudalismo traía consigo el desgarramiento del Estado. Por eso decía Lenin, con razón, que el problema central de la revolución burguesa, en Alemania, es la creación

[125] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* ed. cit., p. 566.
[126] *Ibid.* [127] *Ibid.*, p. 570. [128] *Ibid.*, pp. 575 *s.*
[129] Rauschning, *op. cit.*, pp. 49 *s.*

de la unidad nacional. Y esta situación lleva aparejadas, en la trayectoria alemana, una serie de consecuencias muy peculiares, todas ellas desfavorables y que van unidas al fortalecimiento de la reacción.

En primer lugar, tenemos que, en Alemania, el absolutismo no acusa aquellos rasgos progresivos que podemos observar en él donde quiera que se presenta como órgano de implantación de un Estado basado en la unidad nacional. En segundo lugar, esta trayectoria va unida a un desarrollado retrasado y débil de la clase burguesa, a una tenaz conservación de las supervivencias feudales y al predominio político de la nobleza. Y, en tercer lugar, la revolución democrático-burguesa es, aquí, más débil y más confusa y se halla más expuesta a extravíos reaccionarios que en otras partes, puesto que tiene como objetivo fundamental la instauración del poder central aún inexistente, y no la transformación democrático-progresiva del que ya existe.

Estos rasgos fundamentales dominan también, como es natural, el desarrollo de la ideología alemana. He aquí lo que dice Marx, hablando de las consecuencias del retrasado desarrollo de clase de Alemania, que va aparejado a esta trayectoria a que acabamos de referirnos: "Consecuencia necesaria de ello fue que, durante la época de la monarquía absoluta, que aquí nació bajo una forma completamente raquítica y semipatriarcal, la esfera especial a la que correspondió, en virtud de la división del trabajo, la administración de los intereses públicos adquiriera una independencia verdaderamente anormal, llevada todavía más allá posteriormente, con la moderna burocracia. El Estado se erigió así en un poder aparentemente independiente, y esta posición, que en otros países fue solamente pasajera —una etapa de transición— sigue durando en Alemania hasta hoy." [130]

Así, pues, mientras que en otros países la ideología del absolutismo, aunque haga del Estado un Leviatán, refleja claramente la lucha de clases y los intereses de clase y la posición y función del Estado ante estas luchas —nunca de un modo completo o consciente, claro está—, en Alemania surge, como consecuencia del atraso que dejamos esbozado, la teoría del Estado como encarnación de la idea absoluta, teoría que degenera en la mística y en la deificación del Estado. (Todo lo cual aparece también claramente visible en la filosofía del derecho de Hegel.)

Las tendencias reaccionarias del siglo XIX y del XX se mueven, en gran parte, en esta línea. La deificación del Estado es, sin disputa, uno de los fundamentos ideológicos de aquella crítica retrógrada de las democracias occidentales y de aquella glorificación del atraso de Alemania, a que nos hemos referido ya repetidas veces. Y en esta trayectoria ideológica cabe un papel bastante importante al neohegelianismo imperialista, el cual se

130 Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 198.

apoya en los aspectos retardatarios de la filosofía de Hegel, y los subraya. El fascismo no es, sin embargo, la simple continuación de las tendencias reacionarias usuales, sino el punto de culminación, cualitativamente caracterizado, de la trayectoria reaccionaria de Alemania; Dimitroff tiene razón cuando dice que el fascismo no significa simplemente el cambio de un gobierno burgués por otro, sino algo más: un cambio de sistema.

Con esta situación aparece muy íntimamente relacionada la demagogia fascista ante el problema del Estado. En este punto, como en todos los demás, Hitler asume una posición demagógica, seudorrevolucionaria, para explotar en provecho de su propaganda la desilusión de las masas ante el desarrollo estatal anterior del país, su divorcio del Estado. En sus ataques contra el sistema estatal vigente y contra sus defensores ideológicos, se muestra muy radical y hasta "revolucionario". "No puede haber —dice— una autoridad del Estado como un fin en sí, pues ello equivaldría a declarar intangible y sagrada toda tiranía en este mundo... No debe olvidarse, en términos generales, que no es la conservación de un Estado, y menos aún la de un gobierno, el fin último de la existencia del hombre, sino el velar por su propia naturaleza. Y cuando ésta se halla en peligro de verse oprimida o incluso destruida, el problema de la legalidad queda relegado a un lugar secundario... El derecho del hombre está por encima del derecho del Estado..." [131] Y de estas premisas se sigue, según Hitler, "que el Estado no constituye un fin, sino un medio. Es, evidentemente, la condición previa para una cultura humana superior, pero no su causa. Ésta radica, por el contrario, exclusivamente en la existencia de la raza capacitada para la cultura".[132]

En esta demagogia de Hitler, cubierta con los afeites revolucionarios, se expresa, al mismo tiempo, su extremo antidemocratismo. También, claro está, bajo una forma falazmente demagógica, aprovechándose de todos los absurdos reaccionarios acumulados por los ideólogos del imperialismo alemán para tratar de razonar la superioridad de la atrasada Alemania frente a las democracias occidentales. Como es natural, Hitler coloca para ello en el centro de su agitación, lo mismo que cuando se trata de determinar el Estado mismo, la desenfrenada demagogia racista. La democracia es, para él, como ya lo era para Chamberlain, una institución judaizada: "Sólo el judío puede ensalzar una organización tan sucia y mentirosa como él mismo." [133] Sin embargo, Hitler no opone a la denostada democracia judío-occidental la vieja monarquía alemana, como solían hacerlo los reaccionarios a la antigua usanza, sino que inventa como etiqueta para

[131] Hitler, *Mein Kampf*, ed. cit., t. I, pp. 104 *s.*
[132] *Op. cit.*, t. II, p. 431.
[133] *Op. cit.*, t. I, p. 99.

encubrir su proyectado despotismo una nueva consigna demagógica: la de la democracia germánica.

Frente a la democracia judía aparece —dice— "la verdadera democracia germánica, que consiste en la libre elección del Führer y que lleva aparejada la obligación, por parte de éste, de asumir la plena responsabilidad por sus actos y su conducta. No hay en ella ninguna clase de votaciones de la mayoría sobre asuntos concretos, sino solamente la designación de un solo hombre, que, una vez designado, responde con bienes y vida de sus decisiones".[134] (También el contenido de esta demagogia hitleriana tiene tras de sí una larga historia. Nos limitaremos a recordar, a este propósito, la conversación de Max Weber con Ludendorff, que citábamos más arriba.) En otro pasaje de su obra, da esta definición todavía más clara de lo que es la "democracia germánica": *Autoridad de todo Führer hacia abajo y responsabilidad hacia arriba.*[135] Cualquiera que conozca un poco la historia alemana se dará cuenta de que este llamado principio de la democracia germánica no es otra cosa que la fórmula refundida y modernizada del axioma sobre que descansaba la organización militar del rey Federico II de Prusia, cuando decía que los soldados debían temer a sus sargentos más que al enemigo.

No puede perderse de vista, naturalmente, que esta llamada nueva teoria hitleriana del Estado tiene profundas raíces en la trayectoria del Estado prusiano-alemán y en su ideología. La concepción hitleriana del Führer es, sencillamente, la variante modernizada y plebiscitaria de la vieja concepción prusiana del rey, de la teoría del "gobierno personal" del monarca, responsable de sus actos solamente ante Dios. Y guarda también cierta relación con la teoría de la restauración de Haller, quien concebía el Estado como el patrimonio privado del rey, administrado autocráticamente por éste; con la teoría del Estado de Stahl, el conservador prusiano tan influido filosóficamente por el Schelling de la última época, y con la concepción del rey romántico-reaccionario de Prusia Federico Guillermo IV, de quien fueron mentores Haller y Stahl y que jamás se avino a tolerar que entre el rey y el pueblo se interpusiera "un pedazo de papel" (la Constitución), menoscabando la libertad autocrática de acción de un monarca inspirado por Dios.

La "democracia germánica" es, por supuesto, la tajante negación de la igualdad de los hombres. "El degenerado mundo burgués —dice Hitler— no acaba de darse cuenta de que se trata, realmente, de un pecado de lesa razón; de que es una quimera criminal creer que puede amaestrarse a un mono antropoide de nacimiento hasta hacer de él un abogado, mientras millones de hombres pertenecientes a la más alta raza cultural se ven obligados a permanecer en puestos completamente indignos." [136] Pero

[134] *Ibid.* [135] *Op. cit.*, t. II, p. 501. [136] *Op. cit.*, t. II, p. 479.

aún es, si cabe, más brutal el cinismo con que Rosenberg formula esta doctrina de la desigualdad sustancial de los hombres, con arreglo a la teoría racista. En 1932, con motivo del proceso Potempa, en que fueron condenados a muerte algunos bestiales asesinos de obreros del movimiento nazi, a quienes Hitler expresó sus simpatías en un telegrama, Rosenberg declaró lo siguiente: "Se revela claramente aquí el abismo de diferencia que separa para siempre *nuestro* pensamiento y *nuestro* sentimiento del derecho de los del liberalismo y la reacción. Característico del 'derecho' hoy vigente, contra el que se resisten todos los sanos instintos de conservación del pueblo, es el postulado de que un hombre es igual a otro." [137]

Se trata, a primera vista, simplemente de una charlatanesca y vacua demagogia para explotar la desilusión causada a las masas por el Tratado de Versalles y espolearlas a la acción seudorrevolucionaria y en realidad contrarrevolucionaria. Pero lo que aquí se ventila, es en rigor, algo mucho más importante. El Estado hitleriano viene a dar realidad —una realidad espantosa— a todos los sueños reaccionarios sobre la "omnipotencia" del Estado. Jamás ha habido un Estado tan desmedidamente poderoso, que haya podido inmiscuirse de una manera tan completa y absoluta en todas las manifestaciones de vida del hombre. Pero, bien entendido, que tampoco en este caso se trata de simples abusos arbitrarios, sino de la propia naturaleza diabólicamente tiránica del Estado fascista.

El orden popular nacionalsocialista —dice el Secretario de Estado Stuckart— "abarca en amplias proporciones la existencia terrenal del hombre alemán". Lo que quiere decir, sin eufemismos, que ese Estado tiene derecho a ingerirse, a su antojo, en todas y cada una de las manifestaciones de vida del individuo. Y el fascismo hitleriano rechaza por principio toda protección de los derechos individuales, toda garantía jurídica. Esto sería también, a juicio suyo, liberalismo. La concepción liberal del Estado —sigue diciendo Stuckart— "colocaba al individuo y a la sociedad en contraposición al Estado, por cuanto que... creía necesario tomar medidas para liberar a la persona de las trabas de un Poder estatal demasiado absorbente y garantizar sus derechos personales contra los abusos del estado".[138] El fascismo alemán aniquila estas garantías jurídicas personales del individuo.

La demagógica y seudorrevolucionaria polémica contra las viejas teorías del Estado se trueca, pues, a la toma del poder por Hitler, en la instau-

[137] Rosenberg, *Blut und Ehre,* Munich, 1934, p. 71.

[138] *Grundlagen, Aufbau und Wirtschaftsordnung des nationalsozialistischen Staates,* bajo la dirección de H. H. Lammers, Secretario de Estado y Jefe de la Cancillería del Reich, y H. Pfundtner, Secretario de Estado en el Ministerio del Interior, Berlín, 1936, cuad. 15, pp. 16 *s.*

ración del más acabado despotismo de la pandilla hitleriana, sin que nada se interponga ante sus desmanes. La "teoría del Estado" del hitlerismo se propone, ante todo, dar un fundamento "teórico" a este desenfrenado y arbitrario despotismo y acabar, en el estado fascista, teórica y prácticamente, con todo lo que sea derecho y seguridad jurídica. Rosenberg formula claramente y sin tapujos la concepción fascista del derecho, apoyándose para ello en un supuesto principio jurídico de la antigua India: "Derecho es —dice— lo que los hombres arios consideran justo." [139]

Hitler se había manifestado ya, programáticamente, antes de la toma del poder, en contra de la igualdad jurídica dentro del Estado, al sostener que el Estado futuro distinguiría entre los individuos de raza pura y los privados totalmente de derechos. Principio que el Estado fascista implanta más tarde, tomando como base la teoría racista "interior". El Secretario de Estado Stuckart, a quien hace poco citábamos, explica abiertamente que la concesión de los derechos de ciudadanía se atiene, caso por caso, "al examen individual de la dignidad de cada uno", pero sin que "las leyes digan expresamente quién debe considerarse como miembro de la comunidad de sangre".[140] La decisión se confía al capricho omnímodo de la pandilla de los jerarcas hitlerianos.

El fascismo trata de fundamentar también esta arbitradiedad en el terreno de los "principios", apelando demagógicamente, una vez más, a la indignación y al despecho que la igualdad jurídica puramente formal del derecho suscita en las masas, en el Estado democrático, en clamoroso contraste con la desigualdad material de las grandes masas. El nuevo Reich —dice Stuckart— "no es ya un Estado de derecha..., sino el Estado de una concepción del mundo, basado en la moral alemana". Y, a continuación, expone, a la luz de la evolución jurídica del Estado hitleriano, cómo en él van viéndose privadas de sentido todas las categorías jurídicas tradicionales, incluyendo la de la Constitución: "El concepto formal de la Constitución... ha perdido su razón de ser en el Reich alemán." [141]

Esta situación de absoluta privación de derechos de la población, de entrega incondicional de ésta al despotismo de la pandilla de las jerarquías hitlerianas, trata de justificarse diciendo que el Estado nacionalsocialista da al traste con los viejos conceptos de la neutralidad y la objetividad "burguesas" del Estado anterior. De nuevo se trata de explotar la indignación de las masas contra la farisaica actitud superpartidista del Estado tradicional, para hacer plausible el despotismo fascista como un paso hacia adelante. Otro Secretario de Estado fascista, el Presidente del Tribunal Supremo del Estado Roland Freisler, dice, a este

[139] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, ed. cit., p. 539.
[140] *Grundlagen*, etc., cuad. 15, p. 25. [141] *Ibid.*, p. 18.

propósito: el Estado "se convierte conscientemente en soldado de la concepción *nacionalsocialista* del mundo en el pueblo alemán... Punto de partida y meta de toda acción, en este Estado, no es el individuo, sino el pueblo, en su eterna sucesión de generaciones".[142]

De este modo, y según la propaganda fascista, se realiza la "democracia germánica" en el terreno institucional. Que esta "democracia" no es, en realidad, otra cosa que la total aniquilación de toda influencia del pueblo en las decisiones del Estado lo indican bien claramente nuestras consideraciones anteriores. La propaganda nazi se empeña, sin embargo, en presentar este estado de esclavización, este avasallamiento convertido en institución, como la politización general del pueblo. Otto Dietrich, jefe del departamento de prensa del Reich, nos ofrece una clara imagen de cómo ven y practican los nazis esta "democracia germánica", esta incorporación del pueblo a la política. "El nacionalsocialismo —dice este jerarca fascista— no pide al individuo que intervenga en la política. Este arte queda reservado a unos cuantos individuos competentes y elegidos para ello. Pero exige que cada miembro del pueblo alemán piense y sienta políticamente." Y este pensamiento político "no es algo complicado, confuso y científicamente problemático, sino algo sencillo, claro y unitario". Dietrich explica a continuación en qué consiste. El "Führer" —aclara— es "el ejecutor de la voluntad del pueblo", pero no por elección, sino en virtud "de aquella voluntad inmanente de autoafirmación que es inherente, por razones de sangre a cada pueblo".[143]

Volvemos a encontrarnos, pues, con que la máscara de la "democracia germánica" no hace más que encubrir la dictadura despótica del "Führer" (es decir, por mediación de éste, de la parte más reaccionaria y más agresiva del capitalismo monopolista alemán). En ninguna parte se ve expresada la inaudita esclavización y la sumisión ciega y absoluta a que esto conduce tan claramente como en la introducción de esa colección de trabajos de la que hemos tomado las anteriores citas de Stuckart, Freisler y Dietrich, y en la que leemos lo que sigue: "Toda verdadera decisión se halla en manos del Führer; y si éste decide de otro modo que como se expone en esta obra —de carácter oficial— no es que el nacionalsocialismo haya cambiado de manera de pensar, sino que los autores no han sabido interpretar bien la verdadera posición nacionalsocialista ante estos problemas concretos." [144]

Esta dictadura de los jerarcas nazis sólo puede engendrar una clase de hombres: los lacayos y usufructuarios de la parte más reaccionaria y más agresiva de la reacción imperialista alemana. Su "democracia germánica" incuba el más repugnante tipo de una calaña de hombres rastreramente serviles para con los de arriba y brutal y cruelmente tiránicos para

[142] *Op. cit.*, cuad. 17, pp. 6 *s.* [143] *Op. cit.*, cuad. 2, p. 9.
[144] *Op. cit.*, Introducción, p. 9.

con los de abajo. Los elementos de este tipo de hombre los había ido creando ininterrumpidamente en el pueblo alemán la consabida "miseria alemana". Quien estudie la literatura alemana progresiva, verá constantemente fustigado en ella este repelente tipo humano. (Baste citar como ejemplo *El súbdito,* la novela de Heinrich Mann, en que se presenta, con demoledora sátira, al exponente guillermino de esa calaña de gentes.) Pero lo que hasta ahora surgía, por así decirlo, espontáneamente del atraso alemán y de su idealización ideológica, se convierte con el fascismo en el producto consciente de la "educación" hitleriana.

No en vano Hitler y Rosenberg, en las obras que dan la pauta de la "concepción fascista del mundo", se ocupan prolijamente de los problemas de la moral y la educación. Chamberlain consideraba como el centro de la moral ario-germánica, según hemos visto, el concepto de la lealtad; para Rosenberg, este concepto cardinal es el del honor. Qué entienden ellos por "honor" se deduce claramente de lo que llevamos expuesto. El "honor" rosenbergiano es una frase grandilocuente y vaga, que sólo sirve para encubrir demagógicamente el perfecto amoralismo de los hitlerianos. También acerca de este amoralismo se expresa sin tapujos Hitler, en sus conversaciones privadas con Rauschning, recogidas por éste: "Los lugares comunes de la moral son indispensables para las masas. Nada sería más erróneo para un político que adoptar la postura del superhombre amoral... Yo no haré, por supuesto, una cuestión de principio el obrar amoralmente, en el sentido convencional de la palabra. Lo que ocurre es que yo no me atengo a ninguna clase de principios; eso es todo." [145]

Cómo se representa Hitler, concretamente, su "obra educativa" lo expone él mismo de un modo harto inequívoco, también en sus pláticas con Rauschning. Como éste le expusiera algunos reparos acerca de los malos tratos que se daba a los recluidos en los campos de concentración, Hitler le replicó: "*La brutalidad inspira respeto*... El hombre común y corriente de la calle sólo respeta la fuerza brutal y la falta de conciencia... El pueblo necesita ser mantenido en un saludable temor. *Desea* temer a algo... ¿Por qué murmurar acerca de la brutalidad e indignarse ante las torturas? Las masas lo desean. Desean algo que les infunda el escalofrío del pánico." [146]

Pero éste no es más que uno de los lados de la "obra educativa" del hitlerismo, el lado que mira a las grandes masas. Para las altas jerarquías fascistas, rige, bajo Hitler, otra consigna "moral", la consigna de la corrupción sin freno, la consigna de "¡Enriqueceos!" También acerca de esto se expresa el "Führer" con toda franqueza y todo cinismo, ante Rauschning: "Yo concedo a los míos toda libertad... Haced lo que se

[145] Rauschning, *Op. cit.,* p. 281. [146] *Ibid.,* p. 83.

os antoje, pero no os dejéis atrapar... ¿O es que íbamos a sacar el carro del atranco para irnos luego a casa con las manos vacías?" Pero la consigna de "¡Enriqueceos!" tiene, además, para Hitler, otra ventaja de carácter "educativo": conociendo los crímenes y las tropelías de los miembros inseguros del partido, se los tiene más fácilmente en la mano. Y surge, así, en el seno de la "*élite* del partido" un sistema de espionaje y denuncia mutuos: "Todos se hallan en manos de otros y nadie es ya dueño de sí mismo. He ahí el resultado apetecido de la consigna de "¡Enriqueceos!" [147]

Y, como todo el "Tercer Reich" descansa sobre una jerarquía formada por el Caudillo y la hueste y esta estructura va desde el "Jefe de Manzana" hasta el Führer-Canciller, el cínico método hitleriano, con su mezcla de corrupción y brutalización, puede degradar moralmente a las más extensas masas del pueblo alemán. Les da a escoger entre convertirse en verdugos corrompidos o resignarse a ser víctimas de las torturas y el terror. Y de esta presión sistemática surge, inevitablemente, ese tipo bestial del soldado hitleriano bajo cuyas monstruosidades ha sufrido Europa entera, hasta que las victorias del Ejército Rojo pusieron una camisa de fuerza a su vesanía furiosa.

El barbarismo es, para los hitlerianos, un principio. He aquí cómo se expresaba acerca de esto Hitler, ante Rauschning, por los días de sus conflictos con los nacional-alemanes de Hugenberg: "Esas gentes me consideran como un bárbaro sin educación... ¡Sí, somos bárbaros! Y queremos serlo. Éste es, para nosotros un título de honor. ¡*Nosotros* rejuveneceremos al mundo! [148] (Ya sabemos que este pensamiento, corroborado en la Guerra Mundial imperialista, fue expresado primeramente por Nietzsche.) Qué clase de "rejuvenecimiento" era éste lo pusieron de manifiesto, con sus hechos pavorosos, el régimen hitleriano en Alemania y el ejército de Hitler en toda Europa. Pero estos hechos —no nos cansaremos de repetirlo— no deben ser considerados como "excesos", sino como los resultados lógicos e inevitables del régimen hitleriano, como lo que Hitler cabalmente se proponía conseguir. Es ésta otra de las metas de su sistema acerca de las que se manifiesta con toda franqueza en las conversaciones privadas que venimos citando: "Mi doctrina es dura. Hay que matar en ellos [en los jóvenes educados por Hitler, *G. L.*] toda debilidad. En las fortalezas de mi Orden se criará una juventud ante la que retrocederá, tembloroso, el mundo. Una juventud vehemente, activa, señorial, impávida, brutal: a eso es a lo que yo aspiro. Una juventud que no conozca ni las debilidades ni la indulgencia. Quiero ver brillar un día en sus ojos el resplandor del orgullo y de la independencia de la bestia de presa... De este modo, exterminaré miles de años de domes-

[147] *Op. cit.*, Introducción, p. 9.

[148] *Ibid.*, p. 86.

ticación de la humanidad. Y entonces, poseeré un material humano puro y noble. Y con él podrá crearse la nueva organización." No por la vía intelectual, por supuesto: "El saber es funesto para mis jóvenes." [149] "Lo que ellos necesitan es disciplina, y no deben conocer el miedo a la muerte." [150] Así descubre Hitler, y lo pone de manifiesto sin tapujos, el verdadero contenido de las charlatanerías demagógicas de Rosenberg acerca del "honor".

Y hay que decir que, en este terreno, sí logró Hitler llevar a la práctica sus objetivos. Aunque sus planes aventureros de imponer a todo el mundo civilizado la dominación de Alemania fracasaran estrepitosamente, no puede negarse que consiguió, en cambio, llevar la corrupción y la brutalización a una parte considerable del pueblo alemán. Se valió para ello, como hemos visto, de todas las teorías oscurantistas y reaccionarias surgidas al calor del atraso de Alemania, utilizándolas hábilmente, con un cinismo demagógico y en la medida en que le convenía. Supo fomentar hasta el máximo, conscientemente, todos los instintos a un tiempo serviles y bestiales que habían ido desarrollándose en el ambiente de la miseria alemana, para poner en pie las hordas que asolaron a Europa. "Pero, aunque no lográsemos conquistarlo, arrastraríamos con nosotros a la destrucción a medio mundo, y no consentiríamos que nadie triunfase sobre Alemania. El año 1918 no se repetirá. Jamás capitularemos." [151]

Tanto da que el suicidio del criminal contra el mundo, de Hitler, se interprete o no como una capitulación. Lo que sí puede asegurarse es que el año 1945 no ha sido un nuevo 1918. El derrumbamiento de la Alemania hitleriana no es una simple derrota, por muy grave que ella sea, un simple cambio de sistema, sino el final de toda una trayectoria. Ha venido a dar al traste con la falsa instauración de la unidad alemana que comenzó inmediatamente después de derrotada la revolución de 1848, para consumarse en 1870-71, y replantea en términos completamente nuevos este problema central de la nación alemana. Más aún, puede afirmarse que toda la historia frustrada de Alemania se pone ahora a revisión. Un hombre que tenía tan poco de extremista radical como Alejandro de Humboldt lo decía ya hace unos cien años: Alemania equivocó su camino con la derrota de la guerra de los campesinos; y a ella hay que retrotraerse para encontrar el rumbo certero; lo que ha sucedido de entonces acá ha sido una consecuencia necesaria. Pero no una consecuencia necesaria en el sentido de una ontología al margen del tiempo, sino en el plano muy concreto y muy real de la propia historia alemana. Con lo que este razonamiento viene a coincidir con la ingeniosa afirmación de Franz Mehring de que la batalla de Jena fue la toma alemana de la Bas-

149 *Ibíd.*, p. 252. 150 *Ibíd.*, p. 121. 151 *Ibíd.*

tilla, repetida también infructuosamente —añadimos nosotros— en 1918. Y la segunda repetición de este hecho histórico en 1945 plantea a todos los alemanes honrados y capaces de pensar por cuenta propia la exigencia concreta de sacar de la conciencia de esta realidad todas las consecuencias políticas, sociales e ideológicas que en ella se encierran; es decir, de llevar a cabo desde dentro el asalto a la Bastilla impuesto desde fuera, de extirpar radicalmente de los caminos que llevan hacia el futuro del pueblo alemán la funesta herencia de su Edad Media.

Pero esto no es, ni mucho menos, un ocaso, como demagógicamente proclamaba Hitler, sino, por el contrario, el comienzo del renacimiento. "Sería ridículo —decía ya en 1942 Stalin— confundir a la pandilla hitleriana con el pueblo alemán, con el Estado alemán. Las experiencias de la historia enseñan que los Hitler vienen y van, pero el pueblo alemán, el Estado alemán, queda." [152]

En este libro, nos hemos ocupado del lado ideológico de esta trayectoria, y aún más concretamente, del que se refiere a la filosofía y a la concepción del mundo. Visto a través de este prisma, el año 1945 significa, ante todo, lo siguiente: al convertirse el irracionalismo, la destrucción total y por principio de la razón, en la concepción oficial del mundo de un gran país y al tener que medirse este país con un adversario social e ideológico, con la Unión Soviética socialista, sufrió una derrota aplastante. Una derrota total, a tono con el carácter total de la guerra librada. El hitlerismo no resucitará bajo la forma en que llegó a desarrollarse, esto es evidente. Pero nadie puede negar que siguen manifestándose todavía hoy —y hasta diríamos que con recrudecida intensidad— las fuerzas imperialistas que lo fomentaron y lo auparon. (De la fundamental diferencia existente en cuanto a la situación, pese a la semejanza de las tendencias económico-sociales que siguen manteniendo su continuidad, hablaremos en el Epílogo.)

Aquí, después de haber expuesto el paso del irracionalismo alemán de la teoría a la práctica y la necesaria hecatombe de esta diabólica culminación histórico-universal de una trayectoria filosófica, sólo resta señalar lo que nos hemos propuesto demostrar a lo largo de todo el libro, a saber: que tanto esta culminación como esta hecatombe fueron algo históricamente necesario; pero no, claro está, en un sentido fatalista. Del mismo modo que Hitler no se hundió política y militarmente como consecuencia de tales o cuales decisiones erróneas —y, por tanto, evitables—, sino por la naturaleza misma de su sistema, así también el irracionalismo encontró, como concepción del mundo, su forma práctica adecuada en el hitlerismo y se fue a pique, con Hitler, bajo la forma que le correspondía.

Y nuestra exposición, al poner de manifiesto el cinismo nihilista de

[152] Stalin, Orden del día de 23 de febrero de 1942.

Hitler y sus compadres y demostrar que ni siquiera ellos creían en las doctrinas que demagógicamente predicaban y ponían en práctica, lejos de refutar aquella afirmación, no hace más que confirmarla. En efecto, es precisamente esto lo que pone de manifiesto de un modo insuperable la unidad dialéctica entre el cínico nihilismo y la aventurera credulidad exenta de todo espíritu crítico, la frívola superstición, que todo irracionalismo lleva implícita y que encontró en Hitler, simplemente, una expresión inadecuada.

Sería rebajar la importancia histórica de la suerte de Alemania (y con ella de la suerte de la filosofía irracionalista) el hacer hincapié, al enjuiciar a Hitler, exclusivamente en su bajo nivel moral e intelectual. Es claro que semejante juicio no faltaría a la verdad. Pero no debe perderse de vista que este descenso de nivel responde, a su vez, a una necesidad histórica. Desde Schelling y Schopenhauer, el camino desciende verticalmente, pasando por Nietzsche, Dilthey, Spengler, etc., hasta llegar a Hitler y Rosenberg. Pero este descenso vertical se limita a expresar adecuadamente la propia esencia y la necesidad de desarrollo del irracionalismo.

Y de esta necesidad forma parte integrante el adversario contra el que se estrella prácticamente y en el terreno político y militar el nacionalsocialismo: la Unión Soviética socialista. Aquí, sólo nos interesa el lado filosófico del problema. Hitler, como el realizador práctico del irracionalismo, fue el ejecutor testamentario de Nietzsche y de toda la trayectoria filosófica posterior a él y que arranca de él. Y ya se puso de manifiesto, en su lugar oportuno, hasta qué punto era necesario que el irracionalismo se volviera, en Nietzsche, contra el socialismo. En aquel lugar, quedó esclarecido cómo el irracionalismo tenía que tropezar, al llegar a este punto, con un adversario desconocido, incognoscible para él e inasequible a su comprensión. Por muy grande que fuera la diferencia de nivel espiritual y cultural entre el filósofo Nietzsche y el demagogo Hitler —diferencia en la que se expresa también, como subrayábamos, la necesidad del desarrollo histórico—, es precisamente ante este problema decisivo donde se reducen y tienden a desaparecer las diferencias de nivel en cuanto al conocimiento y la comprensión del adversario; hasta podríamos decir que esas diferencias son, aquí, nulas, como lo revela la aplicación práctica de la filosofía irracionalista a través de la política de Hitler.

El aniquilamiento o la restauración de la razón no es problema académico para filósofos profesionales. A lo largo de este libro, hemos tratado de demostrar cómo la actitud ante la razón, la tendencia a afirmar o negar ésta, el reconocimiento o la repudiación de su efectividad, se proyectan de la realidad a la filosofía, y no a la inversa, de la filosofía a la realidad. La razón es negada o se proclama su impotencia (Scheler) tan pronto como la realidad misma, la vida vivida por el pensador, no muestra un movimiento de avance hacia un futuro digno de ser afirmado, ninguna

perspectiva de porvenir que descuelle sobre el presente. El fundamento de todas las posiciones hostiles a la razón reside, por tanto, objetivamente, en el curso de la misma trayectoria histórico-social y, subjetivamente, en la actitud del individuo de que se trate, según que tome partido por lo que agoniza, por lo que declina, o por lo nuevo, por lo que nace. (Y reiteradamente hemos puesto de relieve cómo el llamado superpartidismo, lo que se cree estar por encima de los partidos, sentirse en un plano superior con respecto a ellos no es, en realidad, otra cosa que abrazar la causa de lo que perece.)

Por eso —quiéralo o no el individuo y tenga o no conciencia de ello—, toda actitud en pro o en contra de la razón va insuperablemente unida, hoy, a su enjuiciamiento del socialismo. No siempre ha sido así. Hásta 1848, las luchas espirituales giraban fundamentalmente en torno a la lucha entre el progreso democrático-burgués alentado por la Revolución francesa y el *statu quo* absolutista-feudal. Los frentes de lucha aparecen dispuestos de otro modo desde los combates de junio de 1848, especialmente desde la Comuna de París, y muy sobre todo a partir del Gran Octubre de 1917. Sépalo o no el individuo, en todas sus decisiones influye, ahora, la lucha entre el socialismo y el capitalismo monopolista. Y cuanto su concepción del mundo expresa —por muy abstractamente gnoseológica u ontológica que su forma sea— se halla condicionado en última instancia por esta actitud suya.

Fácilmente se comprende que la decisión histórico-universal que ha venido a poner término a la segunda Guerra Mundial no puede pasar desapercibida ante nadie que tome en serio los problemas relacionados con su concepción del mundo, que no se contente con vaguedades sentimentales o se deje caer en trampas lógicas. Nadie que vea las cosas como realmente son puede por menos de darse cuenta de que, tras un período de dominación de casi un siglo, la concepción irracionalista del mundo, llevada a la práctica y convertida en sistema de gobierno, ha sufrido una derrota aplastante en el terreno de los hechos y en el de las ideas; de que la concepción del mundo del socialismo, muchas veces ahogada en el silencio y otras tantas refutada —al parecer, definitivamente—, ha alcanzado una victoria inscrita en la historia universal por el heroísmo de los pueblos soviéticos, inspirados teórica y prácticamente en esa concepción del mundo. Es la victoria de la razón —plasmada concreta y prácticamente— sobre los mitos del irracionalismo, aventados ahora al mundo de lo espectral y lo diabólico.

Claro está que las reflexiones ideológicas que esta nueva situación del mundo sugiere inexcusablemente a todo hombre que quiera pensar de un modo honrado, no lleva consigo, obligadamente, la adhesión a los partidos que mantienen la teoría del marxismo-leninismo y aspiran a realizarla. El problema aquí planteado no es tanto de carácter directamente

político como de orientación general para toda persona, en el presente. Y si es cierto que la mayoría de los filósofos, en el período que hemos venido estudiando, no llegaron a comprender este problema, sino que, lejos de ello, laboraron con todas sus fuerzas por oscurecerlo, no lo es menos que los mejores artistas y escritores de su tiempo se vieron arrastrados por el empuje de su corriente. Este movimiento no ha cesado desde el día en que Zolá declaró que, al abordar un problema real, cualquiera que éste fuese, tropezaba siempre con el socialismo. Podríamos citar como exponentes de ello, sin pretender ni mucho menos ofrecer una lista competa, nombres como los de Courbet y William Morris, Anatole France y Romain Rolland, Bernard Shaw y Theodor Dreiser, Heinrich y Thomas Mann. En su mayoría, estos artistas y escritores no llegaron a ser nunca socialistas, por su concepción del mundo. Pero todos ellos —y esto es lo que hace que sus obras, desde los cuadros de Courbet hasta el *Doctor Faustus* de un hombre tan profundamente burgués como Thomas Mann, se destaquen sobre el fondo de la decadencia pesimista-nihilista de las gentes de su tiempo—, sin dejarse arrastrar por el miedo, la angustia o el odio, por los mitos obsesivos y tergiversadores, por la evasión de la realidad, se han atrevido a mirar cara a cara, sin prejuicios, al socialismo, a la gran fuerza de progreso del presente, a la fuerza que abre los caminos de nuestro futuro.

También éste es, ciertamente, un fenómeno internacional. Pero encierra una significación muy especial para la cultura alemana. Y no sólo porque, desde 1945, este debate constituye un problema cotidiano y candente para Alemania, sino, sobre todo, porque —claro está que en la más íntima trabazón con la situación general espiritual de nuestro tiempo— se trata de poner fin a un largo estado patológico de la cultura alemana, que alcanzó precisamente bajo el hitlerismo y en la etapa de su preparación su punto más alto y más agudo de crisis: los alemanes no sabían qué hacer de su propio gran pasado, no acertaban a extraer de él fuerzas de fecunda creación, como otros grandes pueblos. Y es que habían matado la médula de su gran tradición clásica, degradándola así, de una parte, en un pasado medio enterrado entre las sombras del ayer, en un recuerdo académicamente desvanecido y, de otra parte, fortaleciendo el veneno activo del presente con la tergiversación y el falseamiento reaccionarios de aquella tradición.

Se trata aquí, para decirlo en pocas palabras, de lo que representa la obra de Carlos Marx y Federico Engels, como fermento vivo y vivificador de una auténtica cultura alemana. Desde un punto de vista objetivamente histórico, esta obra —aunque por su contenido y su método represente un salto cualitativo con respecto a todo el pensamiento anterior— es la culminación espiritual de todas las tendencias progresivas que habían venido laborando por la liberación y por la nacionalización del pueblo

alemán. El hecho de que la obra de preparación espiritual de la revolución democrático-burguesa, en Alemania —desde Lessing hasta Heine y desde Kant hasta Hegel y Feuerbach—, culmine en la síntesis clásica de la teoría de la revolución proletaria representa, históricamente hablando, un punto de apogeo que todos los pueblos del mundo debieran admirar en la trayectoria alemana. Pero, subjetivamente, este punto de apogeo ha pasado desapercibido, hasta ahora, en la cultura de Alemania. Marx no llegó a convertirse en un factor activo y fecundador de la cultura de su pueblo. Y, al matarse así la médula de esta trayectoria cultural, el gran pasado de Alemania no tenía más remedio que estancarse académicamente, descender al plano de la charlatanería profesoral y, de otro lado, fundirse, envuelto en los vapores nebulosos de la decadencia, en una —falsa y dañina— unidad reaccionaria. No de otro modo puede explicarse que una trayectoria de la cultura alemana como la que conocemos: Goethe-Schopenhauer-Wagner-Nietzsche, vaya a desembocar en Hitler, permitiendo a éste hablar en nombre del gran pasado de este pueblo.

Piénsese —para subrayar y esclarecer el contraste— en cuál fue la trayectoria cultural de Rusia. Tras Pushkin y Gogol, vienen los grandes teóricos democrático-revolucionarios, Belinski y Herzen, Chernichevski y Dobroliubov. La obra de estos pensadores hizo posible que el país de Tolstoi pudiera asimilarse, incorporándolo también a la propia cultura nacional, el pensamiento de Lenin y Stalin, como grandes figuras fecundadoras y señaladoras de caminos. Para los rusos, el socialismo y la compenetración con la propia cultura nacional representa una unidad orgánica, y no un doloroso antagonismo, como para tantos y tantos entre los mejores alemanes del siglo pasado.

Lo repetimos: no hace falta, ni mucho menos, ser socialista para sentir este problema como un problema candente y contribuir de un modo activo a su solución. Thomas Mann escribía, ya en la década del veinte: "Dije una vez que las cosas sólo marcharían bien en Alemania y que ésta sólo se encontraría a sí misma el día en que Carlos Marx leyera a Federico Hölderlin, encuentro este que, por lo demás, está a punto de producirse. Me olvidé de añadir que una toma unilateral de conocimiento sería necesariamente infecunda." [153] Thomas Mann señalaba muy claramente, con ello, ya antes de la catástrofe hitleriana, el camino para la solución de los problemas de Alemania y de su cultura.

Esta revisión del pasado de Alemania en nombre de su futuro es indispensable, si se quiere que el tercer asalto a la Bastilla, impuesto desde fuera, se convierta por fin en la obra propia de los alemanes. Hemos hablado y hablamos aquí del aspecto cultural, y sobre todo del aspecto filosófico del problema. Pero nos hemos esforzado también en señalar

[153] Thomas Mann, *Die Forderung des Tages,* Berlín, 1930, p. 196.

cómo todos estos problemas (hasta los más abstractos) brotan de la vida social y acaban por convertirse en factores nada desdeñables de su desarrollo: sin una perspectiva de futuro, no puede conocerse el pasado ni hacer de él una fuerza fecunda para el presente; sin el certero esclarecimiento del pasado, no puede haber una perspectiva nacional concreta del futuro.

El presente libro se propone incitar a esta labor, al rompimiento definitivo y consciente con la funesta herencia de la miseria alemana y —mediante la elaboración crítica de la rica herencia progresiva, que aún distamos mucho de conocer en toda su plenitud— a la construcción de un futuro real y auténticamente alemán. Ya sabemos que el romper con una tradición falsa y el limpiar el campo para edificar sobre él no es, ni mucho menos, una labor fácil. Las tradiciones reaccionario-irracionalistas de más de un siglo no pueden superarse, con la mejor voluntad del mundo, en días o en meses. Pero no hay otro camino, si se quiere recobrar la salud. La razón perdida, la razón destruida, sólo puede recobrarse en la realidad misma, influyendo en ella y dejándose influir por ella. Y, para poder llegar a la realidad, no hay más remedio que romper con aquella falsa tradición del irracionalismo. La cosa es difícil, pero no imposible. Recordemos las palabras que Goethe pone en boca de su Fausto:

Pero los espíritus, dignos de contemplar profundamente,
*adquieren ilimitada confianza en lo ilimitado.**

* Versos 6117-18.

EPÍLOGO

Sobre el irracionalismo en la posguerra

HEMOS INTENTADO, en las páginas anteriores, exponer en sus aspectos fundamentales la trayectoria del irracionalismo, desde la contraofensiva ideológica reaccionario-feudal provocada por la Revolución francesa hasta el hitlerismo y su necesaria bancarrota. Con el derrocamiento de Hitler, este estudio, iniciado ya en los días de su poder y de su poderío, ha adquirido un carácter esencialmente histórico. No del todo, sin embargo. No creemos que nadie se atreva a sostener, hoy, que el hitlerismo, tanto su ideología como sus métodos, pertenezcan ya íntegramente al pasado histórico. Es cierto que, al terminarse la guerra, una gran parte de las masas, libre de la pesadilla del fascismo, se hizo la ilusión de que iba a abrirse un período realmente nuevo de paz y libertad. Pero, apenas un año después, Churchill se encargaba de desgarrar cruelmente en Fulton todos aquellos sueños. De entonces acá, son cada vez más quienes van dándose cuenta de lo que los más perspicaces sabían ya desde un principio: que el final de la guerra no ha sido sino la preparación de otra contra la Unión Soviética y que la acción ideológica sobre las masas, con vistas a esta guerra, es un problema capital para el mundo imperialista. He aquí por qué, en medio de esta enconada guerra fría en que vivimos, no puede una obra polémica contra el irracionalismo militante —aunque esta obra tenga un propósito esencialmente histórico— terminar con Hitler, sino que tiene que poner de relieve, cuando menos, los rasgos fundamentales de la trayectoria del pensamiento desde el derrocamiento del hitlerismo hasta hoy.

Tal es la finalidad de este Epílogo. Con lo que queda dicho, naturalmente, que estas páginas finales no tienen la pretensión de ofrecer un cuadro científico completo y exhaustivo, ni en sentido extensivo ni en el intensivo. Si tenemos en cuenta que, desde el término de la segunda Guerra Mundial, la hegemonía de la reacción imperialista mundial ha ido pasando cada vez más de lleno a manos de los Estados Unidos, quienes en este sentido han venido a sustituir a Alemania, sería necesario, en realidad, escribir la historia de la filosofía en aquel país para poder poner de manifiesto, con la misma precisión con que lo hemos hecho con respecto a Alemania, de dónde provienen, desde el punto de vista social y en el plano espiritual, las actuales ideologías del "siglo norteamericano", dónde hay que buscar las raíces sociales y espirituales de estas ideologías actualmente en boga.

Fácil es comprender que semejante empresa requeriría un libro tal vez de las mismas proporciones que éste, y el autor no se considera, en modo alguno, llamado a escribir una obra de este tipo (ni siquiera un esbozo de ella).

Este Epílogo no puede aspirar a otra cosa que a bosquejar muy a grandes rasgos los aspectos nuevos más importantes que se destacan en las tendencias sociales del período de la posguerra, poniendo de relieve sus reflejos ideológicos a la luz de algunos ejemplos especialmente característicos, con el fin de enlazar con el presente nuestras anteriores consideraciones. Lo que trae consigo, naturalmente, el que nuestra exposición se limite también, en estas páginas complementarias, al panorama de Alemania, de una parte por razón del importante papel que a los alemanes se asigna en los planes del imperialismo norteamericano y, de otra parte, porque en la ideología de la Alemania occidental de hoy cobran considerable relieve ciertas formas importantes del prefascismo. Siguiendo el plan que nos hemos trazado, también éstas habrán de exponerse más bien como ilustración que de un modo exhaustivo. Este Epílogo no persigue otra finalidad que la de señalar en las personas de sus exponentes más caracterizados las tendencias fundamentales dominantes en las ideologías del período de la guerra fría.

I

ENTRANDO ya en los problemas de fondo, surge inmediatamente, ya en el momento mismo de iniciar nuestra indagación, esta pregunta: ¿en qué se manifiestan los nuevos rasgos del período posterior a 1945?

La coalición antifascista se desmorona rápidamente, y las potencias "democráticas" se entregan con energía cada vez mayor a la "cruzada" contra el comunismo, recogiendo sin pérdida de momento la bandera central de la propaganda hitleriana. Y esto, como es natural, hace cambiar la orientación (y, con ella, el contenido y la estructura) de semejantes concepciones "democráticas". Habiéndose movilizado en la Guerra Mundial contra el fascismo, podían hacerse pasar, a veces, con cierta razón, como las herederas del período de florecimiento, ya de largo tiempo atrás cancelado, de la democracia burguesa. En virtud de la gran fuerza de atracción de este movimiento, que por fin había cobrado un impulso de avance, se mantiene, aun después de haber virado en redondo, la apariencia de una cierta continuidad con la etapa anterior: la apariencia de seguir luchando contra el "totalitarismo", pero englobando ahora bajo este nombre el fascismo y el comunismo, a los que se considera como la misma y única cosa.

Aun prescindiendo de que esta concepción no es más que un trasto

viejo sacado del desván de la socialdemocracia y el trotskismo, viene a revelar, en la situación concreta en que nos hallamos, inmediata y obligadamente, una nueva hipocresía y una nueva falacia, ya que para poder luchar eficazmente contra el comunismo, la "democracia" se ve obligada a sellar un significativo maridaje con los restos alemanes del nazismo (los Hjalmar Schacht, los Krupp, los generales de Hitler), con Franco, etc., etc. Con lo que la ideología "antitotalitaria" va cobrando inevitablemente, de un modo cada vez más acusado, la fisonomía fascista.

También la "cruzada" contra el comunismo, contra el marxismo-leninismo, es una vieja herencia de la ideología burguesa convertida en reaccionaria. Ya hemos visto cómo fue Nietzsche quien desplegó en toda la línea la lucha ideológica contra el socialismo; y hemos visto también cómo esta lucha fue extendiéndose y agudizándose cada vez más desde 1917, para llegar por último, con Hitler, a su punto culminante provisional, en el que el nivel espiritual más bajo en que hasta entonces se había caído se combinaba con la mentira y la provocación (incendio del Reichstag) y con la crueldad más salvaje y más bestial (Auschwitz, etc.). Apogeo provisional de lo más bajo, decimos, pues vemos cómo ahora es rebasado por la "guerra fría" puesta en escena desde Washington. También aquí se mezcla la ofensiva ideológica con provocaciones del más diverso jaez, pero dando incluso quince y raya, desde todos los ángulos, a la variante hitleriana de esta lucha. Pero, aquí, sólo tenemos por qué ocuparnos del aspecto ideológico del problema.

Hasta ahora, sólo hemos destacado, como se ve, aquellos rasgos de la ideología del "mundo libre" acaudillada por los Estados Unidos en que se muestra su coincidencia con el fascismo, por la sencilla razón de que debemos partir de ella para comprender en su verdadera significación las diferencias que la separan de la ideología hitleriana. El señalamiento de las diferencias podría fácilmente inducir a error, si las discrepancias, a veces incluso antagónicas, no se encuadrasen dentro de esta coincidencia ideológica y social. La reproducción pura y simple del fascismo resultaría en las actuales condiciones, empresa harto difícil. Cierto es que sigue en pie, intacto, el fascismo franquista; cierto también que el aparato de Estado de Adenauer está lleno de gentes que hasta hace poco ocupaban puestos dirigentes bajo Hitler; cierto que —bajo la protección de los norteamericanos y con su ayuda— vuelven a brotar por todas partes, en Alemania, las agrupaciones secretas fascistas y las organizaciones de sicarios; cierto que la ideología nazi puede seguir manifestándose y desarrollándose abiertamente, sin que nadie le vaya a la mano, no sólo en "imprudentes" declaraciones de oficiales nazis, desmentidas con torpes balbuceos, no sólo en libros de memorias en que se rinde reverente homenaje a los caudillos del hitlerismo, sino también, abiertamente y con todo descaro, en publicaciones periódicas de carácter programático, como

por ejemplo la titulada *Nación Europa, revista mensual al servicio de la renovación europea (Nation Europa, Monatsschrift für die europäische Erneuerung),* donde se ha dicho, entre otras muchas cosas del mismo jaez: "El Reich, más de una vez totalmente destrozado, para resucitar siempre de nuevo, guarda en su entraña las fuerzas necesarias para una plenitud de poderío todavía mayor, etc., etc." Sin embargo, todo esto, con ser característico, no es —por el momento, al menos—, ni siquiera en la Alemania occidental, lo que da la técnica dominante de la nueva ideología. La reacción internacional —incluyendo también, por tanto, la alemana— se ve colocada, desde el derrumbamiento de Hitler, en una nueva situación objetiva y obligada a sacar, también en lo ideológico, las consecuencias de ello.

Hitler extravió y conquistó a las masas alemanas con su demagogia social y nacional. Lo que quiere decir que su mito, basado en el irracionalismo más desenfrenado, logró dos cosas. Logró, en primer lugar, encauzar ciertos sentimientos nacionales del pueblo alemán, de por sí legítimos, hacia la ideología de un chovinismo imperialista y agresivo, por los caminos de la opresión y el aniquilamiento de otros pueblos. Y, en segundo lugar, este mito afianzó la dominación ilimitada del capitalismo monopolista alemán, de hecho bajo el modo más reaccionario y bárbaro que pueda imaginarse, pero formalmente bajo un ropaje demagógico, presentándolo como un orden social radicalmente "nuevo" y "revolucionario", que trataba mentirosamente de aparecer situado más allá del dilema de capitalismo o socialismo. El mito falaz del "socialismo alemán", de la "democracia germánica" ha sido estudiado ya a fondo en las páginas anteriores, así en cuanto a su génesis como en cuanto a sus funciones, y no hay para qué detenerse aquí en él.

El desenlace de la guerra se ha encargado de destruir ambos mitos, íntimamente entrelazados y que forman una unidad ideológica. Sobre todo, la forma hitleriana de la demagogia social. Después de la victoria del socialismo en las democracias populares del centro de Europa y en China y a la vista del auge de los poderosos partidos comunistas de masas, sobre todo en Francia y en Italia, es natural que todo grupo del capitalismo monopolista considere una aventura demasiado temeraria el lanzar de nuevo la consigna de "otro" socialismo, como maniobra para desviar del comunismo a las masas. Hitler pudo todavía llegar al poder con ayuda de estos medios; pero no debe olvidarse que ya en 1934 tuvo que recurrir al terror más feroz para exterminar a los partidarios de la llamada "segunda revolución".

Y a esto hay que añadir —que es lo más importante de todo— la diferencia económica entre las dos potencias que acaudillan sucesivamente la reacción del capitalismo monopolista, entre la Alemania hitleriana y los Estados Unidos de nuestros días. El tardío desarrollo del capitalismo en

Alemania trajo como consecuencia, según hemos visto, que, al aparecer en la palestra imperialista, se encontrase ya con un mundo colonial repartido. Esto explica por qué su política imperialista fue francamente agresiva, ya que aspiraba a un nuevo reparto de la tierra por la fuerza de las armas. El fracaso de estas ambiciones en la primera Guerra Mundial, las consecuencias económicas y sociales de la derrota y, sobre todo, las que para Alemania tuvo la crisis económica mundial iniciada en 1929, sacudieron los cimientos del capitalismo alemán. Esta situación del capitalismo alemán amenazado abrió el camino a la demagogia social de Hitler, y su demagogia nacional, el programa de una nueva agresión imperialista llevada todavía más a fondo, pudo fundirse también con la demagogia social, llamando a Alemania, como "nación proletaria", a la lucha contra los representantes occidentales del capitalismo monopolista y disfrazando mentirosamente la disputa mundial entre los imperialista bajo la mentira de una guerra nacional y social de liberación contra el capital de los monopolios.

Pues bien, ninguno de estos móviles actúa en la política interior ni en la exterior de los Estados Unidos. En este país no llegó a verse en peligro la existencia del sistema capitalista, ni en los más agudos períodos de crisis. La Constitución de los Estados Unidos fue desde un principio, al contrario de la de Alemania, una Constitución democrática. Y la clase dominante había logrado allí, especialmente en el período imperialista, mantener en pie las formas democráticas de tal modo que se pudiera asegurar con los medios de la legalidad democrática una dictadura del capital monopolista tan vigorosa por lo menos como la que Hitler lograra con sus procedimientos tiránicos. Las prerrogativas del Presidente de los Estados Unidos, el poder de decisión de la Suprema Corte en materia constitucional (bien entendido que el que un problema se considere o no como tal depende siempre del arbitrio del capital monopolista), el monopolio financiero sobre la prensa, la radio, etc., los enormes gastos electorales, que impiden eficazmente la formación y el funcionamiento de verdaderos partidos democráticos junto a los tradicionales de los monopolios capitalistas, y finalmente el empleo de medios terroristas (el sistema de Lynch), todo contribuye a poner en pie una "democracia" que funciona como una máquina bien aceitada y que puede lograr, de hecho, sin romper formalmente con la democracia todo aquello a que aspiraba Hitler. A todo lo cual hay que añadir la base económica incomparablemente más extensa y más sólida del capitalismo monopolista en los Estados Unidos.

En la interesantísima novela de guerra del norteamericano Mailer, *Los desnudos y los muertos,* el general Cummings expresa de un modo muy plástico esta diferencia: "La energía cinética de un país es la organización, el esfuerzo concentrado; el fascismo, como ustedes lo llaman.

El plan del fascismo es, bien considerada la cosa, mucho más sano que el del comunismo, ya que se basa reciamente en la verdadera naturaleza del hombre; lo que ocurre es que se ha puesto en marcha en un país poco apto para ello, que no posee bastante verdadero poder potencial para desarrollarse íntegramente. En Alemania, que adolece de una escasez fundamental de recursos naturales, tenían que producirse necesariamente excesos, pero la idea y el plan eran buenos... En el siglo pasado, todo el proceso histórico fue desarrollándose en el sentido de crear concentraciones de poder cada vez mayores. El siglo en que vivimos alumbra nuevas fuentes de energía física y trae consigo la expansión de nuestro universo, las fuerzas políticas y la organización necesarias para hacer posible esto, por vez primera. Por primera vez en nuestra historia tienen los poderosos hombres de Norteamérica, os lo aseguro, la conciencia de sus verdaderas metas. Fíjese usted bien: después de la guerra, nuestra política exterior será mucho más descarnada y menos hipócrita que antes."

Fácil es, pues, comprender, a la vista de todo esto, que los monopolios capitalistas de los Estados Unidos no tienen por qué echar mano, para su uso interno, ni podrían tampoco emplearlos, de recursos equivalentes a los de un "fascismo alemán" o una "democracia germánica". Para ellos, el sistema ideal de la economía sigue siendo el capitalismo, y la "libertad democrática" el arquetipo de la organización del Estado y del régimen de gobierno. Pero hace ya mucho tiempo que el mundo, fuera de los Estados Unidos, como los norteamericanos más perspicaces y honrados, se vienen dando cuenta de cómo esa "libertad democrática" puede irse convirtiendo gradualmente en un sistema de coacción fascista, sin necesidad de implantar ninguna clase de cambios formales. Para comprender esto, no hace falta, ni mucho menos, tener una conciencia marxista. Esta evolución a que nos referimos ha sido expuesta en su novela *Entre nosotros no puede suceder eso* por un escritor profundamente burgués como Sinclair Lewis —aunque con muchas ilusiones, cierto es, acerca de la actitud de la burguesía liberal—, después de haber desenmascarado certeramente antes, por ejemplo en *Elmer Gantry,* la realidad de un terror fascista "democráticamente" tolerado y hasta cuidadosamente incubado.

Todo esto explica por qué las condiciones económicas, sociales y políticas de los Estados Unidos tienen que gestar necesariamente una ideología en cuyo centro aparece la defensa franca y abierta del capitalismo y de la "libertad" capitalista. Por tanto, considerado desde el punto de vista filosófico-metodológico, el papel dirigente de la ideología norteamericana en el campo de la reacción, que hoy es ya una realidad, significa la ruptura con aquel método que en su desarrollo alemán hemos llamado la apología indirecta del capitalismo. Método que se ha venido por tierra como el de la ideología dominante, al derrumbarse Hitler, para dar paso de nuevo al de la apología directa del régimen capitalista.

Comenzaremos, para mayor claridad, por los métodos de la defensa del capitalismo, ya que su forma determina también aquel complejo que persigue la combinación de los sentimientos nacionales con los intereses del imperialismo. El problema del capitalismo monopolista sigue ocupando el lugar central de la apología directa del capitalismo, lo mismo que en la apología indirecta. Y se comprende que sea así, pues la indignación espontánea de las masas, que toda apologética se propone como misión fundamental suya aplacar, encauzándola por derroteros favorables al sistema capitalista, va dirigida precisamente contra los monopolios. Las masas, que han comprendido ya la íntima relación que los monopolios guardan con las leyes que rigen la vida del capitalismo, no se dejan fácilmente ganar por una propaganda apologética. La existencia, la dominación y la expansión de los monopolios representan de por sí una agitación espontánea y cotidiana a favor del socialismo. Y no sólo entre los directamente explotados, sino también entre los intelectuales. El degaulista Raymond Aron señala en algún lugar, deplorándola profundamente, la ineficacia de la propaganda norteamericana entre la intelectualidad francesa e incluso la actitud hostil de ésta frente a ella, aduciendo como razón la de que "para la mayoría de los intelectuales europeos, el anticapitalismo es mucho más que una simple teoría económica: es un artículo de fe".

Hitler resolvió este problema con el mayor simplismo: rebautizando los monopolios alemanes —aunque solamente los alemanes— con la nueva etiqueta del "socialismo alemán". (La filosofía del irracionalismo extremo se encargaba de crear la atmósfera espiritual de una fe ciega, necesaria para que este absurdo pudiera prender.) Los ideólogos del capitalismo monopolista norteamericano no pueden ni quieren seguir este camino, y ello los coloca ante la necesidad de presentar el capitalismo monopolista como algo fortuito y contingente, susceptible de ser eliminado.

Pondremos como ejemplo de esto a Lippmann. Su método es el de la consabida economía vulgar: identifica la economía con la técnica y prácticamente habla siempre de técnica en vez de economía, para extraer de aquí la "prueba", que evidentemente no puede convencer a nadie, ni siquiera partiendo de sus propias premisas, a saber: que el desarrollo de la técnica y de la producción en masa "no requiere de por sí ninguna clase de monopolios". "La concentración —dice— tiene su origen en el privilegio, y no en la técnica." Pero, ¿de dónde nace el privilegio? La respuesta no puede ser más simple: los liberales, argumenta el citado autor, llevados de su miope y equivocada aplicación del principio del *laisser faire,* han admitido e incluso estimulado la creación de tales privilegios; entre los años 1848 y 1870 prevaleció la "supremacía intelectual" del colectivismo. (¿Nacida de qué? Y de nuevo nos encontramos con la explicación más simplista que imaginarse pueda: del "clima intelectual"

"La miseria viene de la pobreza"., había dicho ya sentenciosamente, hace cien años el Tío Bräsig de Reuter, parodiando humorísticamente esta clase de explicaciones.) De este error de los liberales han nacido los monopolios. Sabiduría ésta que no es, a su vez, monopolio de Lippmann, ni mucho menos. Una explicación parecida a ésta da, para explicar el origen de los monopolios, el economista suizo Röpke, creyendo encontrar su causa en el "culto a lo colosal" imperante a fines del siglo XIX y negando, al igual que Lippmann, la necesidad económica de la concentración del capital y, por tanto, la de los *trusts,* los consorcios, las sociedades amalgamadas, etc. Sin perjuicio de que en otro lugar, y sin darse cuenta de la contradicción que había entre esto y la teoría anterior, vea en los monopolios una herencia del feudalismo. Los *trusts,* dice Lippmann, no surgen orgánicamente, sino que son "fomentados".

En todo caso —y cualquiera que sea el modo como se conciba su origen—, tanto Lippmann como Röpke están de acuerdo en que los monopolios no son, ni mucho menos, inevitables, bajo el capitalismo. Para lo cual eliminan cuidadosamente de la economía del imperialismo todas las notas objetivas esenciales, para captar en sus conceptos —como sus antecesores, los economistas vulgares de mediados del siglo pasado— solamente la superficie del régimen capitalista; y, como es natural, toda superficie concebida por sí sola, directamente y como algo artificiosamente desligado de la esencia y de las leyes del movimiento, da por fuerza una visión deformada incluso de la superficie.

No cabe duda de que, aunque la concentración y los monopolios no se conciban como fenómenos económicos producidos con arreglo a leyes, como formas inevitables del capitalismo imperialista, su existencia acarrea consecuencias perturbadoras, que el apologista no tiene más remedio que explicar de algún modo. Según Lippmann, ya la economía política clásica los conoció (¿los monopolios modernos?, nos preguntamos), bajo la forma de "fricciones" y "perturbaciones", pero dando a entender ya por estas solas denominaciones que aquellos economistas "menospreciaban muy considerablemente su importancia social". Menosprecio que la apologética directa trata de corregir. "Por eso —añade Lippmann— es extraordinariamente importante saber si la bancarrota del liberalismo debe atribuirse al error de los liberales o, como entienden los colectivistas, a una especie de inexorable necesidad histórica." Sólo en el primer caso será el error susceptible de reparación. Si la legislación de la sociedad burguesa ha creado los *trusts,* etc., estará también en sus manos limitarlos e incluso abolirlos totalmente, poniendo fin a la concentración del capital, a lo que Lippmann llama "el colectivismo de los hombres de negocios". Y ésa es, según él, la gran misión que hoy tiene ante sí el liberalismo renovado. Lippmann rechaza sarcásticamente los intentos de conciliación de otros liberales. Por ejemplo, el de Stuart Chase: "La democracia política puede

sostenerse en *todos* los terrenos, *siempre y cuando que se aparte* de la economía" (subrayado por él mismo). El error del liberalismo estribaba, por el contrario, en "empeñarse en considerar como algo absoluto e intangible la propiedad y las prerrogativas de las sociedades de capital". La posibilidad de un cambio no está excluida, se nos dice: "Los hombres de hoy pueden reformar el orden social, modificando las leyes."

Como Lippmann sólo se fija en la superficie subjetivamente deformada de la sociedad capitalista, no se le ocurre siquiera preguntarse cómo nacen las leyes, es decir, pararse a investigar de cerca las relaciones entre la economía y la supraestructura jurídicoestatal. Y así, puede decirnos con el descaro propio del "cretinismo parlamentario" que existe la posibilidad de semejante cambio; pasa de largo ante el único problema interesante, el de saber qué fuerzas sociales pueden imponerlo de un modo real, y se contenta con un arbitrismo demagógico —y teóricamente adocenado— encaminado a confundir al lector simplista.

Hasta qué punto está ausente la buena fe de esta clase de razonamientos podemos comprobarlo fácilmente en el otro autor que mantiene las mismas ideas, en Röpke. Éste apoya en los siguientes argumentos la misma política antimonopolista "activa", que culmina, lo mismo que la de Lippmann, en una apelación al legislador: "Que este último camino es perfectamente viable lo ha demostrado el ejemplo de los Estados Unidos, en 1890, con la ley Sherman, que prohibe todo monopolio y todo convenio monopolista y que sigue siendo todavía hoy la base del derecho económico norteamericano." Los hechos le obligan, claro está, a añadir a renglón seguido que "hasta ahora, esta ley ha resultado ineficaz"; pero de ello tienen la culpa, según él, de una parte, la política arancelaria de los Estados Unidos, que fomenta los monopolios, y de otra parte, la falta de decisión para aplicar enérgicamente dicha ley. Realmente, cuando se ofrece como una perspectiva real y prometedora, partiendo de tales premisas, la prosecución de este camino neoliberal de supresión legal de los monopolios (sin molestarse en examinar las causas económico-sociales que en la práctica la condenan al fracaso), tiene uno que admirar la osadía de quienes se atreven a servir a sus lectores semejantes necedades, en las que ni ellos mismos pueden creer.

Como es natural, Lippmann y Röpke no son, en este punto, más que simples ejemplos. Los mismos razonamientos, aunque formulados de un modo distinto, encontramos en otros autores. Como elementos esenciales y comunes a todos hay que destacar, principalmente, dos. En primer lugar, la concepción del capitalismo (la llamada "economía del mercado libre") como el orden social ideal. Las posibles y eventuales "perturbaciones" que en ella se adviertan son, simplemente, fenómenos secundarios que la legislación puede cuando quiera encargarse de eliminar; y ello es posible, porque rige la "libertad" de una "democracia" en que la ma-

yoría de votos es decisiva y todopoderosa. En segundo lugar, este método representa, idealmente, un supuesto retorno a los clásicos de la economía. Pero, ¿qué clase de retorno es éste? La gran aportación teórica de los clásicos fue el haber creado la teoría del valor basado en el trabajo, es decir, el haber concebido y puesto de manifiesto realmente (aunque de un modo defectuoso y fragmentario) las leyes del capitalismo de tal modo, que, partiendo de aquí, podía fundamentarse la teoría de la plusvalía (de la explotación), la conciencia de las contradicciones del capitalismo, como se advierte ya claramente en la disolución de la escuela ricardiana. Y, como es natural, no cabe hablar aquí, realmente, de un retorno a tales doctrinas. Con lo que se enlaza no es precisamente con los clásicos, sino con sus epígonos decadentes, los economistas vulgares, que pugnan ya por eliminar de la teoría del capitalismo toda contradicción y que interpretan a los clásicos como si su propio adocenamiento, en que se busca por encima de todo y a todo trance la armonía, fuera realmente la esencia de la doctrina clásica.

Esta tendencia a la vulgarización hubo de ser puesta ya claramente de manifiesto por Marx a propósito de una figura de transición que no era todavía del todo desdeñable, ni muchos menos: la de James Mill. Marx contrasta al maestro (a Ricardo) con Mill, y dice: "En el maestro, lo nuevo y lo importante se desarrolla en medio del 'estiércol' de las contradicciones; Ricardo se esfuerza por desentrañar violentamente la ley de entre las manifestaciones contradictorias." En Mill ocurre lo contrario: "Allí donde la relación económica —y, por tanto, las categorías que la expresan— envuelven antagonismos, contradicciones y, por ello mismo, la unidad entre éstas, hace resaltar la *unidad* de las contradicciones y niega las *contradicciones* mismas." Y esta tendencia se acentúa todavía más en los vulgarizadores declarados.

Sin embargo, tampoco esto basta para definir suficientemente la economía actual. También el viraje de la teoría en el período preimperialista e imperialista, la total subjetivación de la economía, desde la teoría de la utilidad-límite hasta Keynes y los economistas norteamericanos de nuestros días, se arroga la pretensión de continuar la tradición de los clásicos, y esta misma interpretación falseadora de la historia envuelve la inovación de Adam Smith en Lippmann. En realidad, comparado con estos economistas de hoy, hasta un vulgarizador y apologista tan adocenado como Say podría pasar por un pensador profundo y un investigador imparcial de la realidad. El carácter de semejante herencia aparece bien claro en un Malthus. A nadie puede sorprenderle, después de lo que dejamos expuesto, que este autor se vea exaltado hoy y que su teoría de la población alcance una influencia tan extraordinaria. Y, sin embargo, ni el propio Malthus sirve a los fines actuales de los apologistas de la economía del imperialismo en su versión original, sino que éstos se ven

obligados a "corregirlo" en un sentido todavía más reaccionario. Se limitó a hacer la "apología de la miseria de la clase obrera" (Marx), y lo que hoy se predica, en la actual renovación del malthusianismo, es el exterminio de pueblos enteros, la apología de guerras que reclaman sacrificios de docenas de millones de vidas humanas (Vogt). Pero incluso autores más moderados, que no están dispuestos a ir tan allá, por lo menos abiertamente, en las consecuencias de tales doctrinas, consideran en buena lógica malthusiana el rápido aumento de la población como la causa de la miseria, como la causa de que no puedan traducirse en un bienestar general las delicias del capitalismo (Röpke).

No tratamos, en estas páginas, de señalar ni siquiera de esbozar los problemas de la economía capitalista actual. Nuestro análisis sólo se propone poner de manifiesto el cambio general de orientación de la ideología, después del derrocamiento de Hitler. La demagogia social hitleriana iba asociada a un irracionalismo descarado y culminaba en esto: las contradicciones del capitalismo, consideradas como insolubles —mediante el empleo de medios normales— empujaban al salto a un mito radicalmente irracionalista. La defensa actual —directamente apologética— del capitalismo, renuncia aparentemente al mito y al irracionalismo. En cuanto a la forma, al modo de exposición y al estilo, nos encontramos aquí con una línea de argumentación puramente conceptual y científica. Pero sólo aparentemente. El contenido de la construcción conceptual es, en realidad, la pura ausencia de conceptos, la construcción de concatenaciones inexistentes y la negación de las leyes reales, el aferramiento a las concatenaciones aparentes reveladas directamente (es decir, al margen de los conceptos) por la superficie inmediata de la realidad económica. Estamos, por tanto, ante una nueva forma del irracionalismo, envuelto bajo un ropaje aparentemente racional.

Pero no, ciertamente, ante una forma fundamentalmente nueva. Ya hemos puesto de relieve la trabazón entre la economía norteamericana (y sus secuaces europeos) y la economía vulgar, y asimismo hemos señalado cómo todas las tendencias anticientíficas de esta actual economía acusan una acentuación en consonancia con las condiciones de la apología directa del capitalismo en la época imperialista.

Por tanto, aquellas tendencias del irracionalismo puestas ya de manifiesto por Marx como inmanentes a la vieja economía vulgar siguen presentes en la economía vulgar de hoy, pero en una escala tan aumentada, que el incremento de la cantidad se trueca ya, aquí, en una nueva calidad: el irracionalismo implícito de la vieja economía vulgar se convierte ahora en un irracionalismo explícito. Y, como quiera que las palabras de Marx referentes a esto contienen una exposición amplia y fundamental de los problemas con que aquí nos encontramos, creemos obligado citarlas directamente:

"Sin embargo —dice Marx—, las mediaciones de las formas irracionales bajo las que se presentan y se compendian prácticamente determinadas relaciones económicas, no interesan en lo más mínimo a los portadores de estas relaciones, en sus actos y manejos; y, acostumbrados como están a moverse dentro de ellas, en nada escandalizan a su inteligencia. Para ellos, una contradicción flagrante no tiene nada de misterioso. Se mueven como el pez en el agua dentro de esas formas y manifestaciones sustraídas a toda conexión interna y que, consideradas de por sí, aisladamente, son algo repugnante. Podríamos aplicar a esto lo que Hegel dice de ciertas fórmulas matemáticas, afirmando que lo que el sentido común considera irracional es lo racional y lo que para él es racional, la irracionalidad misma."

II

RECORDAREMOS al lector de este libro que la alusión con que termina el apartado anterior se refiere a las consideraciones matemáticas de Hegel, de que se habló detalladamente en el capítulo segundo. Hegel hace ver allí cómo la aparición de las contradicciones auténticamente dialécticas sugiere, vistas éstas por el pensamiento metafísico, la apariencia de una cierta irracionalidad; pero señala, al mismo tiempo, cómo el pensamiento dialéctico puede superar estas contradicciones, elevándolas a una racionalidad superior.

Pues bien, lo que aquí se expone de un modo muy general a la luz de un caso tomado de las matemáticas aparece, en Marx, en el plano de una síntesis social más amplia y más profunda: vemos en ella las circunstancias concretas de la vida que plantean ante nosotros los problemas del irracionalismo y que, al reflejarse en el pensamiento, hacen surgir los problemas del irracionalismo como problemas filosóficos y metodológicos. Marx demuestra aquí de un modo convincente cómo y por qué los agentes directos del capitalismo pueden moverse a sus anchas y sin problemática alguna en este medio de lo irracional. Incluso aquellas ideologías que se hallan, social y espiritualmente, al nivel de tales agentes pueden aceptar simplistamente como algo evidente la "irracionalidad" de las categorías sociales (de sus "modalidades y condiciones de existencia", como Marx las llama). Claro está que la irracionalidad que de este modo escapa al conocimiento tiene que salir y sale a la superficie de diversas maneras, pero todavía, por el momento, de un modo ignorado, inconsciente, sin cristalizar aún en una filosofía irracionalista. Así se presentaba, naturalmente, en los mismos viejos economistas vulgares, y todavía en los comienzos del machismo y, sobre todo, en el pragmatismo, que, como poníamos de manifiesto en el prólogo a esta obra, es una ideología conscientemente paralizada en la inmediatividad capitalista, la filosofía

de los Babbits. Hasta que la creciente agudización de las contradicciones sociales se encarga de imponer la "profundización" de los problemas referentes a la concepción del mundo. Y el ejemplo más típico de ello lo tenemos en la trayectoria del irracionalismo alemán al llegar al período imperialista, con Hitler como su punto culminante.

Pero hoy, bajo la decisiva regresión de la apologética del capitalismo a su forma directa, necesariamente tiene que surgir también en el campo de la filosofía una nueva situación. Es perfectamente natural, a tono con esto, que también en la filosofía predomine, no ya el tipo alemán del irracionalismo, sino el tipo machista pragmático. Toda la semántica de los Estados Unidos, el neomachismo de Wittgenstein y Carnap y el desarrollo ulterior del pragmatismo por Dewey se hallan determinados en su integridad, socialmente, por este cambio de rumbo. Y ello hace también que aquellas corrientes filosóficas que vienen más bien a desarrollar la línea prefascista del irracionalismo alemán no puedan elevarse, hoy, al plano de ideologías dirigentes y se manifiesten solamente como teorías de la "tercera vía", como ocurre con el existencialismo francés. (No trataremos de estas corrientes filosóficas aquí, en que sólo podemos ocuparnos de la línea fundamental, con tanta mayor razón cuanto que lo hemos hecho ya en otros lugares; acerca de ellas puede consultarse, por ejemplo, mi libro *Existentialismus oder Marxismus?,* Aufbau Verlag, Berlín.)

Como es natural y a tono con los fines generales que este Epílogo persigue, no podemos proponernos aquí trazar un análisis y una caracterización a fondo de estas doctrinas, ni siquiera en lo tocante a sus lineamientos fundamentales; nos limitaremos a señalar ciertas tendencias decisivas que prevalecen en su desarrollo, con el fin de expresar en un rápido esbozo lo que se destaca como nuevo en la filosofía imperialista predominante durante el período de la posguerra. Como es también evidente, estas corrientes filosóficas, que hoy dominan toda la ideología, se hallaban ya presentes y actuaban en la filosofía norteamericana de largo tiempo atrás, durante todo el período imperialista. Estas tendencias se acusan ya claramente en Dewey, como la fase superior de desarrollo del pragmatismo, que fue desde el primer momento una ideología consciente de los agentes del capitalismo, de los constructores y defensores de la "forma de vida norteamericana" y que rechazó ya desde la primera hora, deliberadamente, la investigación objetiva de la realidad independiente de la conciencia, para indagar tan sólo la utilidad práctica de los actos individuales, buscándola en un mundo en torno dado como inmutable, en cuanto a su esencia, no en cuanto a los detalles referentes a la conducta del individuo. Como es natural, el ulterior desarrollo imperialista de este mundo en torno no podía por menos de reflejarse fielmente en el contenido y en la estructura de la filosofía de Dewey.

También en la semántica y en el neomachismo —cuyas fronteras se

desdibujan y confunden con harta frecuencia— con un enérgico desarrollo ulterior del machismo anterior, a tono con las exigencias ideológicas del imperialismo norteamericano actual. Se mantiene en pie, intacta, la vieja postura machista de la "rigurosa cientificidad", pero, a la par con ella, se acentúa el alejamiento de la realidad objetiva, llevándolo hasta mucho más allá de los límites anteriores. La misión de la filosofía no consiste ya en un "análisis de las sensaciones", sino simplemente en el del significado de las palabras y la estructura de las frases.

Y, paralelamente con este acabado vaciamiento escolástico-formalista de contenido, aparece con mucha mayor fuerza que antes la franca y descarada apologética directa. El machismo había surgido, originariamente, como un medio filosófico de lucha contra el materialismo, principalmente en el campo de la teoría del conocimiento de las ciencias naturales; pero, como es natural, las formas modernas del agnosticismo que aquí se fueron destacando constituían un buen punto de partida para ciertas corrientes del irracionalismo, al que el machismo prestó siempre una eficaz ayuda filosófica.

Ahora, se manifiesta claramente la apologética directa general. La semántica investiga enérgica y sistemáticamente los conceptos generales de la vida social y económica, para llegar a la conclusión de que son, simplemente, formas verbales carentes de significación y de contenido. El marxista inglés Cornforth muestra muy claramente esto; he aquí las palabras por él citadas del libro de Barrows Dunham, *Man against Myth:* "Vemos, pues, claramente, que no existen perros en general, que no existe el género humano, ni el sistema de ganancias, ni partidos, ni fascismo, ni gentes desnutridas, ni vestidos hechos de harapos, ni verdad, ni justicia social. Y, así las cosas, no existe un problema económico, ni un problema político, ni un problema del fascismo, ni un problema alimenticio, ni un problema social... En un abrir y cerrar de ojos —concluye—, estos filósofos borran del mundo, como por ensalmo, todos los problemas importantes que han torturado al género humano a todo lo largo de la historia de la humanidad."

A continuación, saca Cornforth, con mucha claridad, las consecuencias sociales de semejante filosofía. He aquí sus palabras: "Para poner un ejemplo sencillo, basta fijarse en las discusiones sostenidas con tanta frecuencia entre obreros y patronos. ¿Cuál es la receta semántica para dirimir estas disputas? Se contiene muy claramente en las palabras del patrono, cuando dice: 'Dejemos a un lado todas esas charlatanerías acerca del 'trabajo' y el 'capital', la 'ganancia' y la 'explotación', cavilaciones disparatadas de los agitadores políticos, que se dedican a especular con vuestras emociones. Hablemos de hombre a hombre, como de 'Adán' a 'Adán' y procuremos llegar a un acuerdo.' Así es, en realidad, cómo suelen argumentar los patronos, que eran ya semánticos mucho antes de

que la semántica se hubiese inventado." Y Cornforth extrae esta consecuencia necesaria contenida en el método semántico, el punto en que esta filosofía cumple el encargo social que el capitalismo imperialista le confiere, también en relación con otros casos, por ejemplo el del malthusiano Vogt, quien resuelve semánticamente todos los problemas agrarios, con consecuencias muy parecidas a éstas desde el punto de vista de los intereses de clase.

En Vogt, sin embargo, se trasluce también claramente el otro aspecto del método: la revelación de la mística irracionalista, que en el machismo se contiene de un modo oculto, implícito. En efecto, al aplicar el método semántico al problema agrario, este autor dice que la tierra es "una realidad inexpresable". Con ello, va más allá del agnosticismo corriente. Para él, la realidad no sólo se halla, sencillamente, al margen de toda cognoscibilidad, sino que es, al mismo tiempo, un caos irracional.

Pero esta tendencia se expresa todavía con mayor claridad en Stuart Chase. Investigando el proceso de abstracción, pone como ejemplo la descripción de un lápiz. Intenta, a pesar de todo, expresar de algún modo el fenómeno no verbal que aquí se da en el espacio y en el tiempo. Y el resultado de estos esfuerzos para expresar en palabras lo no verbal, es esta definición del lápiz: "una danza loca de electrones".

Vemos, así, ante nosotros el nuevo irracionalismo, como la subjetivización, la antropologización y la mitificación irracionalista más acabadas de los fenómenos naturales. En primer lugar, la definición que da Stuart Chase no es, ni mucho menos, la del lápiz como una parte especial de la realidad objetiva, unívocamente determinable por sus cualidades y funciones; lo que de él dice Stuart Chase podría decirse exactamente lo mismo y con la misma razón de una casa, de una mesa, etc. Pretender describir los objetos de la realidad objetiva, de la naturaleza y de la sociedad (pues el lápiz es también, aparte de otras cosas un objeto social) fijándose exclusivamente en el movimiento de los electrones, es ya una mística irracionalista. Y, en segundo lugar, el mismo movimiento de los electrones sólo es una "danza loca" para el impresionismo de una deliberada inmediatividad; objetivamente, no cabe duda de que este movimiento tiene sus leyes, que la ciencia puede llegar a conocer racionalmente, por lo menos de un modo aproximado. Stuart Chase envuelve su definición en el ropaje, hoy a la moda, de una "cientificidad" exacta moderna, pero por debajo de este disfraz se percibe claramente una desenfrenada mística irracionalista.

Sin entrar en un análisis detallado de esta nueva variente del irracionalismo, trataremos de ilustrar brevemente la modalidad filosófica general de esta corriente a la luz de algunos juicios metodológicos centrales de uno de sus principales exponentes, Wittgenstein. "Las proposiciones —dice este autor— pueden exponer toda la realidad, pero no lo que en

ellas tiene que coincidir con la realidad para que esta exposición sea posible, la forma lógica... Las proposiciones no pueden exponer la forma lógica, la cual se refleja en ellas. Lo que se refleja en el lenguaje no puede ser expuesto por éste. No podemos *nosotros* expresar por medio del lenguaje lo que *se* expresa en él. Las proposiciones *muestran* la forma lógica de la realidad. La ponen de manifiesto... Y *no es posible* expresar lo que *puede* mostrarse."

Tal vez podamos remitir a los lectores de este libro a lo que en su lugar oportuno queda expuesto acerca del método fenomenológico; especialmente, a las disquisiciones de Max Scheler en torno a este método, para poner de manifiesto, con ello, la unidad —socialmente condicionada— que existe entre las diversas tendencias del irracionalismo moderno y la diferencia —también socialmente condicionada— de sus etapas. Scheler se remontaba tan enérgicamente como Wittgenstein a este fundamento irracionalista inmediato como al fundamento exclusivo y al contenido exclusivo de la filosofía. Con la diferencia, sin embargo, de que consideraba todavía inexpresable este contenido irracionalista; sólo al llegar a la fase existencialista de la fenomenología se manifiesta con toda claridad el irracionalismo como fundamento. Pero, bien entendido que, al trazar este paralelo, no pretendemos, ni mucho menos, afirmar la influencia del existencialismo sobre Wittgenstein; estos problemas metodológicos tienen un fundamento social, del que son reflejos discursivos tanto la coincidencia como la diversidad del método y de las consecuencias. Así se plantea el problema en lo tocante a la afinidad entre Mach y Husserl con respecto a la teoría del conocimiento, a la que nos hemos referido en otro lugar, y así se plantea también aquí, en lo que se refiere a la que media entre Wittgenstein y la trayectoria existencialista posterior de la fenomenología y la semántica. (Y también podríamos mencionar, en conexión con ello, ciertamente, la "impotencia de la razón" de Scheler.)

Wittgenstein se ve, pues, obligado a extraer las consecuencias de esta situación. Dice, en efecto, acerca de las relaciones entre la ciencia —semántica— y la vida: "Sentimos que, aunque hayamos resuelto todos los problemas de la ciencia, no hemos tocado siquiera los problema de la vida. Es cierto que, entonces, no quedará en pie un solo problema, y ésa es precisamente la respuesta. La solución del problema de la vida la vemos en la desaparición del problema. (¿No es ésta, acaso, la razón de que los hombres que han logrado esclarecer el sentido de la vida no estén en condiciones de decir en qué consiste este sentido?) En esto reside, verdaderamente, lo indecible. *Se revela;* es lo místico."

Nada tiene de extraño que un ardiente admirador de Wittgenstein, José Ferrater Mora, lo ensalce precisamente como el filósofo de la desesperación. He aquí lo que dice, como semblanza general de la época y de este filósofo representativo de ella: "Heidegger, Sartre, Kafka y Camus

nos permiten todavía seguir viviendo con la confianza puesta en la existencia de un mundo. La ruptura proclamada por ellos, por muy espantosa que resulte, no es todavía una ruptura radical. El suelo sobre el que pisan todavía se sostiene. El terremoto que nos estremece reduce a escombros nuestras antiguas moradas, pero también entre las ruinas se puede seguir viviendo, y se puede reconstruir lo destruido. Wittgenstein, en cambio, nos deja, después de estas tristes pérdidas, en la más completa orfandad. Pues si con las ruinas desaparece el suelo sobre el que descansan y con el árbol derribado toda su raigambre, ya no tendremos nada sobre que apoyarnos, ya no podremos reclinarnos siquiera contra la nada o hacer frente, con claridad de espíritu, al absurdo, sino que tendremos que desaparecer totalmente."

Ferrater Mora reconoce también que, en Wittgenstein, como en la semántica en general, el pecado capital reside en la razón, en el pensamiento: "El pensamiento es el gran trastornador y casi podríamos decir que el gran tentador. El acto mismo, el pensamiento, se convierte en la gran responsabilidad, en el pecado esencial del hombre." En el mundo descrito por Wittgenstein, el centro es "lo absurdo sin atenuación"; en él, "el problema mismo se problematiza". Y Stuart Chase viene a corroborar esta imagen del mundo y su análisis semántico, extrayendo las consecuencias implícitas en ellos de un modo tan radical, que su exposición raya ya en lo grotescamente cómico. Envidia a su gato Hoby, "que no sufre de las alucionaciones provocadas por el falso empleo de las palabras..., ya que nada tiene que ver con la filosofía ni con la lógica formal... Cuando me veo extraviado en la jungla del lenguaje, me siento atraído por la intuición de Hoby como por un imán".

El irracionalismo mana, pues, por todos los poros de la apologética directa. Pero sus principales representantes no quieren reconocer este entronque de sus doctrinas con el movimiento que culmina en Hitler, y buscan y encuentran (supuestamente) una serie gloriosa de antepasados. Así como Truman y Eisenhower se hacen pasar por continuadores de la obra de Washington o Lincoln, así también los irracionalistas apologistas directos de nuestros días buscan sus antecesores, de preferencia, en la Ilustración. Esta tendencia concuerda exactamente con los esfuerzos que hacen los economistas por aparentar un entronque con los clásicos de su ciencia. Pero ya hemos visto que semejante pretensión es sencillamente irrealizable. De hecho, son Say y sus continuadores aún más adocenados, como Malthus —figura todavía más reaccionaria y barbarizada— quienes representan, para ellos, la economía clásica. Y lo mismo o algo parecido ocurre en el campo de la filosofía. Kaufmann se empeña, por ejemplo, en convertir a Nietzsche en un digno continuador de los grandes pensadores de la Ilustración, y es algo extraordinariamente característico el que este actual "renacimiento de la Ilustración" nos presente como un gran des-

cubrimiento y una importante revaloración la resurrección de un marqués de Sade, etc., etc.

El vano empeño por establecer tales entronques tiene su razón de ser. En efecto, aunque los viejos apologistas y vulgarizadores desplazaran de sus doctrinas la verdad económica, desfiguraran la trayectoria de continuidad y escamotearan los auténticos problemas, para sustituirlos por problemas ficticios, creían sinceramente, por lo menos, con toda su mala fe científica, en la inconmovibilidad del capitalismo y en sus posibilidades ilimitadas de desarrollo. Y lo mismo ocurría con sus análogos exponentes en la pobre y mala literatura de los Ohnet o los Gustav Freytag. Hoy, en cambio, tenemos como figuras paralelas, es decir, como representantes literiarios equivalentes a la economía apologética directa y de la filosofía semántica, a los Kafka y los Camus. (Hablando, aquí, de la literatura como exponente de las corrientes sociales y sin entrar a discernir en esta ocasión los problemas valorativos estéticos.)

Del fenómeno de la desesperación hablaremos en detalle más adelante. Por ahora, baste con consignar que es precisamente entre los ideólogos más descollantes donde se acusa una profunda falta de fe en su propia exposición apologética, en las perspectivas optimistas que parece que debieran desprenderse de ella. Nadie negará que pueden existir —e incluso en masa— necios dispuestos a creer a Lippmann cuando asegura que, un buen día, la legislación de los Estados Unidos borrará de la realidad, como por ensalmo, aunque gradualmente, la "excesiva" concentración de capital, los *trusts,* etc. Pero un publicista tan experto y tan consagrado como el propio Lippmann no cree, naturalmente, ni una jota de ello. ¿En qué cree, entonces? ¿Qué es lo que determina su actitud? Sencillamente, la desesperación o el cinismo, o ambas cosas a la vez.

Como fundamento de estos estados de ánimo dominantes entre los apologistas ideológicos del imperialismo no figura solamente la imposibilidad de encontrar una solución teórica satisfactoria a los problemas del capitalismo monopolista que deje intacta su dominación y que, al mismo tiempo, aplaque la hostilidad de las masas en contra de este régimen, sino también el estado actual de la lucha contra el enemigo principal, contra el socialismo. (Pues es evidente que esta cuestión central determina también de un modo decisivo la situación existente en el campo de la filosofía.)

Toda la ciencia capitalista está, hoy, ideológicamente orientada hacia la meta de rechazar de un modo convincente en el campo del pensamiento la alternativa socialista, que se impone de un modo cada vez más imperioso. Esto pudo parecerles algo relativamente fácil a los ideólogos del capitalismo, en el período intermedio entre las dos guerras imperialistas. Cuando, en los primeros años de instauración del poder soviético, se profetizaba, semana tras semana, para la siguiente, el hundimiento

definitivo del socialismo, se pasó ya a la demostración a más largo plazo del fracaso del "experimento" socialista: al comienzo de cada Plan quinquenal, se proclamaba éste como irrealizable; las dificultades de crecimiento de la construcción socialista, en su etapa inicial, se presentaban como síntomas del fracaso inapelable, etc. Estos razonamientos siguen manifestándose todavía hoy a cada paso, naturalmente. Pero el éxito propagandista de tales argumentos resulta ya cada vez más dudoso, pues su contradicción con los hechos de la realidad se hace más y más palmaria. La victoriosa resistencia del Ejército soviético frente a la potencia militar más fuerte del mundo y su victoria aplastante sobre Hitler, las gigantescas obras pacíficas del período de posguerra, la capacidad de la U.R.S.S. de producir también bombas atómicas, etc., etc., ponen de manifiesto irrefutablemente ante el mundo entero el alto nivel económico y técnico de la economía socialista y su curva de desarrollo sin cesar ascendente.

Todo esto deja mal parada la propaganda del inminente derrumbamiento. Esta propaganda no puede abandonarse, por supuesto, pero su fuerza de convicción va constantemente en declive y necesita sustituirse por otros medios. Pero estos otros medios revelan aquí, donde se libran en el terreno ideológico las batallas decisivas de la guerra fría, el nivel sin cesar decreciente de la propaganda antisoviética. Los intentos de una nueva ofensiva sólo pueden llevarse a cabo por la vía de la calumnia descarada, por medio de los falsos testimonios de los agentes policiacos a sueldo. Para darse cuenta de esta baja de nivel, basta pensar que hace unos treinta años era Otto Bauer el principal ideólogo de las teorías del derrumbamiento y la intimidación, mientras que ahora los norteamericanos tienen que recurrir a los Krawtschenko. Y, como aquí se trata del problema ideológico central, esto sirve de índice exacto de cómo ha descendido también el nivel en los campos no directamente propagandísticos, como los de la economía, la filosofía, etc.

Nada revela mejor que la polémica mantenida entre Camus y Sartre cuán profundamente ha calado el "principio Krawtschenko" en las discusiones filosóficas que podrían parecer más abstractas. El último libro de Camus fue analizado en una crítica muy severa, pero objetiva, de Francis Jeanson, publicada en la revista de Sartre. Camus escribió una respuesta llena de encono, en la que se rehuyen todas las argumentaciones sustanciales, principalmente en torno al problema de la historicidad, sobre el que volveremos brevemente más adelante, para colocar en el centro de un debate filosófico la cuestión Krawtschenko y el tema de los campos de trabajo punitivo en la Unión Soviética; y esto, en una polémica sobre Hegel y Marx, sobre la revolución, sobre la necesidad histórica y la libertad del individuo. En su réplica, Sartre se niega, y con razón, a entrar en los dislates demagógicos de Camus. Refuta serenamente sus argumen-

tos, y se contenta, en este punto, con desenmascarar la mala fe moral de Camus y de sus congéneres. "Hablemos en serio, Camus —le dice—, y dígame usted, por favor, qué sentimientos suscitan las revelaciones de Rousset en un anticomunista. ¿Son, acaso, sentimientos de desesperación o de amargura? ¿Es un sentimiento de vergüenza de ser hombre? ¡Nada de eso!... La única sensación que esa clase de informaciones despiertan en él —trabajo me cuesta decirlo— es la de *alegría.* Alegría de tener, por fin, en la mano la deseada *prueba,* de tener ante los ojos lo que se deseaba ver."

También en la ideología y en la propaganda del hitlerismo desempeñaban un papel decisivo, como es natural, tales motivaciones. Lo hemos puesto de manifiesto con todo detalle en su momento oportuno, y asimismo hemos señalado reiteradamente cuán importante eran, en relación con esto, las especulaciones en torno a la desesperación de las masas en los países capitalistas y con cuánto cinismo ponía Hitler la desesperación y la embriaguez al servicio del fortalecimiento de la dominación del capitalismo monopolista. Sin embargo, todo esto apareció encubierto durante mucho tiempo por el brillante similor de la demagogia social. Para ilustrar la diferencia con respecto a la situación actual, basta con remitirse al impacto emocional de una consigna como la del "aplastamiento de la servidumbre del interés", en contraste con las consolaciones lippmannianas acerca de la eliminación de los monopolios por la vía legislativa. Además, para Hitler la desesperación era un punto de partida socialmente dado, mientras que la apologética directa de hoy día trata precisamente de impedir que llegue a producirse un estado de desesperación social. Por tanto, lo que para Hitler era un vehículo es, actualmente —en este respecto— un obstáculo.

Y tampoco este antagonismo es proyectado por la ideología sobre la realidad, sino que es la realidad social la que determina el punto de partida y la meta de la propaganda. Como Hitler aderazaba el capitalismo monopolista bajo una forma "socialista", podía abusar para sus fines de la desesperación y la indignación que en las masas provocaba el hecho de verse explotadas por el capitalismo. La ideología de las clases dominantes en los Estados Unidos es, por el contrario, la del mantenimiento invariable del capitalismo monopolista; no debe, por tanto, espolear el descontento de las masas, sino, por el contrario, aplacarlo. No cabe duda de que muchos activistas del imperialismo norteamericano se percatan de que la apologética directa del capitalismo monopolista los coloca, para los fines de propaganda, en una situación desfavorable con respecto a la apologética indirecta de Hitler. Y surgen así, necesariamente, intentos encaminados a descubrir nuevas formas de apologética indirecta, en consonancia con las condiciones norteamericanas. ¿Pero, cómo? La contraposición entre la apologética directa y la indirecta no es una simple cuestión

de forma, sino una cuestión de contenido social. Las masas oprimidas y explotadas por el capitalismo monopolista buscan un escape a esta situación. Las secas explicaciones intelectivas de los Lippmann y compañía acusan grandes fallas; y éstas se abren paso, constantemente, en ellas bajo la forma del irracionalismo y la desesperación.

El más conocido y eficiente intento de encontrar una base teórica nueva y más sugestiva mediante el cambio de rumbo hacia la apologética indirecta tan eficazmente manejada por Hitler y sus ideólogos es *The Managerial revolution* de Burnham. En esta fórmula se percibe con una gran claridad la tendencia a recoger y desarrollar la estructura decisiva de la apologética indirecta: Burnham no trata de negar las contradicciones del capitalismo monopolista, ni pretende siquiera tomarlas a la ligera, como un "obstáculo" fácil de vencer. Por el contrario, toma estas contradicciones, exactamente lo mismo que Hitler, como punto de partida y, a base de su análisis, se esfuerza por ofrecernos una nueva y sugestiva perspectiva demagógico-social. Como se trata de un renegado trotskista, le resulta muy fácil operar con la equiparación del bolchevismo y el fascismo. Y a esto hay que añadir un complemento tomado directamente de la tecnocracia (y que, en germen, se contenía ya en Thorstein Veblen): el que consiste en sostener que también bajo el capitalismo normal se opera un proceso análogo, a saber: que los propios capitalistas, poseedores legales de los medios de producción, van alejándose cada vez más de ésta, participan cada vez menos activamente en su dirección, para ir dejando el puesto a los altos funcionarios o gerentes, a los *managers* de Burnham.

Como todas las "sabidurías" de la apologética actual, también ésta es, naturalmente, una sabiduría viejísima. Ya en 1835 llamaba Ure al *manager*, en su *Philosophy of Manufacturs* "el alma de nuestras empresas". Burnham, como en su día el hoy convertido en clásico Malthus, no sólo es un sicofante sin escrúpulos, sino que es, además, un descarado saqueador de la literatura económica caída en el olvido.

El gobierno efectivo de los *managers* es, por tanto, según Burnham, el gran principio común que preside el actual desarrollo de la economía; este principio se impone —bajo formas políticamente distintas— lo mismo en el socialismo que en el fascismo y en los Estados Unidos. De este modo, disuelve y volatiliza Burnham —como en su día los ideólogos del hitlerismo y exactamente lo mismo que los semánticos— todas las diferencias y todos los antagonismos de la realidad económico-social entre los diferentes sistemas. Nace así una noche semántica en la que desaparecen los conceptos, en la que el funcionario o el director de una fábrica comunista aparece equiparado al gerente capitalista.

Pero, sea de ello lo que quiera, lo cierto es que Burnham nos ofrece por este camino un esquema de apologética indirecta. También él pre-

texta —como Hitler—, demagógicamente, negar el capitalismo. También él niega —como Hitler— que la historia plantee el dilema de capitalismo o socialismo. También él afirma —como Hitler— haber descubierto un *tertium datur*. Claro está que, pese a toda esta profunda afinidad metodológica, los cambios de los tiempos y la diferencia del medio en que se actúa imprimen su sello sobre el contenido y la forma de ambas construcciones. Hitler pasa por encima del dilema de capitalismo o socialismo con ayuda de un mito irracionalista provocador de fuertes emociones. (Partiendo de la desesperación y el ansia de liberación de las masas, bajo la desventura de la crisis de 1929.) También Burnham esboza los contornos discursivos de un mito, pero lo hace en el tono sobrio y frío de la seca "cientificidad" objetiva. Mas aún, mientras que en Hitler el contenido esencial de la ideología proclamada se desprende directamente de la solución mítica del dilema, Burnham trata de deslindar escueta y tajantemente la aseveración científica (el mito) y la ideología; pero de este problema trataremos en detalle más adelante. Ya esta diferencia de tono acusa la diferencia de los tiempos y de las circunstancias en que se trata de influir, y repercute fuertemente en la propia metodología, como ya por lo anteriormente dicho se puede ver. Por muy cínico que fuera Hitler —y lo era mucho— como jefe de propaganda y máximo verdugo del capitalismo monopolista, podía contar con que la predicación de su mito arrastraría tras sí a las masas desesperadas. ¿Pero, qué podía esperar de su mito Burnham? La apologética indirecta del capitalismo monopolista, como cuyo profeta actúa, sólo puede conducir, en el mejor de los casos, a una "circulación de la *élite*" (Pareto). Y esto sólo puede representar, a lo sumo, una ideología consolatoria para la burguesía y la intelectualidad burguesa, ante una conmoción social realmente profunda.

Ambos —lo mismo Burnham que Hitler— aspiran, no sólo a la salvación, sino también a la consolidación del capitalismo monopolista. Pero Hitler pretende lograr esto bajo la apariencia de una "revolución", que haga —aparentemente— estremecerse toda la sociedad. Es cierto que también Burnham habla de una revolución, pero incluso en su exposición vemos que se mantiene intacto todo el habitáculo del capitalismo y, en especial, su actitud ante las masas trabajadoras. La "revolución" se opera, exclusiva y visiblemente, en la capa dirigente. Tanto Hitler como Burnham pisan, naturalmente, sobre el terreno del desprecio de las masas. No obstante, Hitler desencadena un movimiento de masas y su demagogia deja en pie, incluso bajo la dominación nazi, la *apariencia* de una influencia de masas, mientras que Burnham —exactamente lo mismo que los liberales a los que tanto desprecia— considera la "masificación" como el gran peligro y se esfuerza, a tono con ello, por atar corta, abiertamente, a todo lo que sea el poder de las masas. Es, pues, muy natural que Burnham, pensando así, equipare la propaganda de la prensa hitleriana

y norteamericana al esclarecimiento de la conciencia y a la educación de las masas por el comunismo. Todo lo cual trae como consecuencia el que el paso a la apologética indirecta, en Burnham, no logre crear ningún mito eficaz, del que directamente puedan derivarse las consignas incendiarias de la demagogia social. La apologética indirecta de Burnham culmina, simplemente, en el *postulado* de que debe crearse una ideología adecuada; pero ésta es, en él, algo cuidadosamente separado de la —supuesta— teoría científica objetiva, algo completamente aparte de ella, en cuanto al contenido y en cuanto al método.

Por tanto, lo que en Hitler formaba una unidad aparece, en Burnham, disociado. La ciencia es, aquí, "objetiva" (en el sentido de la semántica, del neomachismo) y no tiene, de por sí, absolutamente nada que ver con la ideología, con la propaganda. Esta "objetividad" le sirve a Burnham para sugerir a sus lectores el carácter fatal e inevitable del desarrollo a base de los *managers*. La ideología, en cambio, se halla determinada por las tareas concretas de cada momento y no tiene nada que ver con la realidad objetiva del desarrollo social, ni con nuestros conocimientos cada vez mayores acerca de ella. Las ideologías deben, según Burnham: "1º, expresar actualmente, por lo menos a grandes rasgos, lo que corresponde a los intereses de las clases dominantes en cada momento y ayudar a crear un modelo de pensamientos y sentimientos que favorezca el mantenimiento de las instituciones y las relaciones cardinales de la estructura social dada; 2º, expresarlo, al mismo tiempo, de tal modo que pueda apelar a los sentimientos de las masas. Una ideología que abrigue los intereses de la clase dominante dada no tendría valor alguno como cemento social si proclamara abiertamente su función, que es la de asegurar el poder de la clase dominante sobre el resto de la sociedad. La ideología debe hablar, ostensiblemente, en nombre de la 'humanidad', del 'pueblo', de la 'raza', del 'futuro', de 'Dios', del 'destino', etc."

Resultaría difícil imaginarse un grado más alto de cínico desprecio por el pueblo que el que aquí se expresa. Sin embargo, Burnham pretende que no se le confunda, en este punto, con aquellos de sus colegas a juicio de los cuales una ideología cualquiera puede cumplir con estas funciones, siempre y cuando que disponga del aparato de propaganda necesario. Tales puntos de vista son falsos, según él. "Se trata —nos dice— de algo más que de una hábil técnica de propaganda. Una ideología eficiente debe aparecer ante las masas —aunque sea en una forma confusa— como si expresara algunos de sus intereses." Esta delimitación de campos es, hasta ahora, el apogeo del cinismo. Es cierto que, en los últimos años, hemos tenido ocasión de ver y de vivir muchas cosas; hemos podido conocer, entre otras, las conversaciones de Hitler con Rauschning. Pero el libro de Burnham rebasa todas las medidas: es algo así como si Rosenberg hubiese puesto como apéndice a su *Mito del siglo xx*, a manera de comentario

explicativo, el texto de aquellas conversaciones. Burnham, como profeta de la nueva apologética indirecta, es, por así decirlo, su propio Rauschning.

Pero esta culminación del cínico desprecio por el hombre no presenta solamente el aspecto moral que hemos venido considerando. Ofrece también aspectos políticos de alcance práctico. Es cierto que también Hitler hacía de vez en cuando manifestaciones de un cinismo semejante (comparación entre la propaganda política y la publicidad de una marca de jabón), pero creó al mismo tiempo una ideología concreta diabólicamente eficaz, que, a pesar —o tal vez precisamente por ello— de presentar el más bajo nivel espiritual y moral alcanzado hasta entonces en la historia humana, demostró poseer una tremenda y peligrosa fuerza movilizadora de masas. Burnham, en cambio, se contenta con la receta cínicamente esbozada de una ideología eficaz, dando como pretexto de ello el que la "ciencia" mantenida por él es demasiado buena para fabricar ideologías. (Lo que no le impidió, ciertamente, convertirse, después de la guerra, en uno de los principales propagandistas de la nueva agresión.)

Este dualismo expresa, en realidad, la impotencia de Burnham para seguir desarrollando, hasta convertirla en una ideología capaz de entusiasmar a las grandes masas, su apologética indirecta, creada precisamente con el fin de compensar y sobrepasar la débil influencia que sobre las masas ejercía la apologética directa del capitalismo monopolista. Y se contenta para ello con una receta metodológica, por la sencilla razón de que, hoy, ya no es posible encontrar una ideología eficaz para esta apologética indirecta. ¿Cómo puede nadie creer que las masas obreras vayan a entusiasmarse con la perspectiva de ver a los poseedores de acciones, a los capitalistas, sustituidos por sus gerentes? Sobre todo, si tenemos en cuenta que, según el propio Burnham, las condiciones obreras deberán mantenerse inalterables.

El reproche que Burnham hace a los tecnócratas cuando les dice que han pregonado demasiado abiertamente sus fines se le puede aplicar, por tanto, a él mismo. Pero, pasando esto por alto, el comentado intento, ya hecho célebre, de crear una apologética indirecta al servicio de los fines del imperialismo norteamericano, es una confirmación de cómo el paso a la apologética directa no responde, ni mucho menos, a la torpeza o a la inexperiencia de los ideólogos, sino que es, por el contrario, una consecuencia ideológica necesaria de la estructura y de las posibilidades de acción del imperialismo estadounidense. Y el propio Burnham nos suministra la prueba de ello con sus escritos posteriores de propaganda de guerra, encaminados a crear una ideología para la cruzada contra la Unión Soviética y en los que ya no se insiste para nada, o poco menos, en su *Managerial revolution.*

III

TODO ESTO nos lleva al segundo complejo de la demagogia, a la demagogia nacional. Como hemos visto en su lugar oportuno, Hitler supo encauzar las emociones nacionales legítimas, y por ello mismo fácilmente inflamables, de los alemanes hacia una ideología chovinista de agresión y de conquista del mundo. Burnham y quienes con él predican la apologética indirecta proponen la misma meta, no sólo para el pueblo norteamericano, sino para todos los pueblos. Son incapaces, sin embargo, de poner en pie una ideología a tono con esto. Y el propio Hitler fracasó en el intento de extender su ideología por encima de las fronteras de Alemania, para convertirla en la ideología de la "nueva Europa".

Pero el fracaso de Burnham and Co. arranca ya de mucho antes. ¿Cómo, en efecto, va a lograr nadie entusiasmar al norteamericano corriente por una defensa de su patria en las márgenes del río Yalú o en Marruecos? Se comprende que un puñado de capitalistas monopolistas y sus peones arda en entusiasmo ante tales planes. Y se comprende, asimismo, que incluso los hombres corrientes —bajo la acción de una propaganda de guerra compacta y manejada por los monopolios— sostengan en los clubes o en los cafés fogosas conversaciones en torno a esos temas. Pero la gran cuestión consiste en saber qué quedará en pie de ello cuando esas palabras traten de llevarse a la práctica, cuando se conviertan en candentes problemas personales de vida o muerte. Y lo cierto es que los informes realistas que poseemos acerca de la segunda guerra imperialista no dejan mucho margen a las esperanzas de los instigadores de una nueva guerra. A pesar de que hace ya mucho tiempo que se viene viendo en el Japón el "enemigo tradicional" y de que la guerra pasada comenzó con la agresión japonesa sobre Pearl Harbour, los soldados norteamericanos de la novela de Mailer se expresan así: "¿Qué me han hecho a mí esos malditos *japs*? Me tiene completamente sin cuidado que se mantengan o no en posesión de esa condenada jungla." Y, en seguida, pasan a expresar su odio verdaderamente rabioso contra sus propios superiores. La misma situación, aunque en un tono más apático, pinta el novelista Bromfield. Y si en la novela de Stefan Heym aparecen algunos soldados entusiasmados con la guerra es, sencillamente, porque se les ha hecho creer —de un modo simplista— en una cruzada por la expansión de la democracia; en realidad, esta novela versa precisamente sobre el desengaño que en ellos produce la verdadera política imperialista de los Estados Unidos en la Alemania ocupada, a causa de la opresión de la democracia, la protección dispensada a los fascistas por los jefes del ejército de ocupación, etc. Y en el mismo sentido hablan las experiencias que se poseen acerca de los efectos de la guerra de Corea.

El problema central, para los Burnhams, consistiría, pues, en hacer comprender al hombre sencillo y corriente que la existencia nacional del pueblo norteamericano se halla amenazada por los "designios agresivos" de la Unión Soviética. Sin embargo, he aquí lo que dice el propio Burnham: "Cualquiera que sea la verdad acerca del potencial militar del Ejército Rojo, parece razonablemente claro que la jefatura comunista concibe su papel militar como una defensiva estratégica." Y Burnham toma tan en serio este carácter defensivo de toda la política de la Unión Soviética, que —coincidiendo con algunas declaraciones de MacArthur— llega, partiendo de aquí, a estas conclusiones: "Durante dos o tres años, estaremos en libertad de obrar frente a la Unión Soviética y el comunismo como mejor nos parezca, sin exponernos a un conflicto militar."

Estas palabras expresan desembozadamente la ideología de la agresión franca y descarada. No es, pues, culpa de Burnham y de sus cofrades propagandistas, si fracasan en la movilización de las masas para una supuesta política de propia defensa nacional. Fracaso tanto más natural cuanto que la política de paz de la Unión Soviética y su disposición a negociar se revelan cada vez más claramente ante las masas, que ven cómo el gobierno de la U.R.S.S. reafirma incansablemente en todas sus declaraciones que la coexistencia pacífica de diferentes sistemas sociales es algo absolutamente posible y deseable. Por tanto, la diferencia práctica entre la apologética indirecta de Hitler y la apologética directa de los norteamericanos se revela, aquí, en que mientras Hitler supo encarrilar gradualmente a los trabajadores alemanes, a fuerza de maniobras, hacia una guerra imperialista de agresión, los imperialistas norteamericanos y sus ideólogos se ven obligados a comenzar precisamente por el punto a donde Hitler había logrado llegar, por fin, al cabo de una larga cadena de preparativos y de fraudes.

La causa más profunda de esta situación radica en que los ideólogos del imperialismo norteamericano, y sobre todo Burnham, no consideran en primer término a la Unión Soviética como la potencia política rival de los Estados Unidos —pues ellos mismos se ven, con frecuencia, como hemos dicho, obligados a reconocer que no existe, en modo alguno, por parte de la Unión Soviética, semejante rivalidad estatal en torno a la hegemonía sobre el mundo—, sino que el verdadero peligro reside, para ellos, en la difusión del comunismo, en que ven en éste, y no en el Estado socialista, su verdadero adversario. Lo que a nosotros nos interesa aquí son, sobre todo, los aspectos ideológicos de este complejo de problemas; precisamente por ello no es nada nuevo, para nosotros, el antagonismo que acabamos de ver expresado. El enemigo principal de la ideología de la burguesía imperialista es, desde Nietzsche, el socialismo. Es cierto que esta lucha fue durante mucho tiempo una lucha predominantemente ideológica (aunque combinada, por supuesto, con las represalias del Es-

tado burgués). Sólo desde el triunfo del socialismo en la Unión Soviética se entrelaza esta lucha, cada vez más intensamente, con los medios de la política exterior de las potencias imperialistas. Y es muy natural que dicha lucha tienda a agudizarse cada vez más a medida que crece el poderío de la Unión Soviética y con la victoria del socialismo en otros Estados.

No entra en los propósitos de la presente obra investigar hasta qué punto la política exterior de las potencias imperialistas —desde el apoyo dispensado a un Koltchak y a un Denikin hasta la guerra fría actual— contiene elementos cada vez más acusados de guerra civil. A nuestro tema sólo interesa señalar aquí que, con ello, la lucha contra la ideología comunista aparece hoy colocada más que nunca hasta ahora en el centro de todas las controversias. Objetivamente, ya venía sucediendo así desde los tiempos de Nietzsche; sin embargo, la nueva tónica adquirida de entonces acá por el problema representa algo cualitativamente nuevo. Ya hemos podido advertir y hacer notar, en el curso de nuestras anteriores consideraciones, cómo la agudización de la lucha va unida a un constante descenso del nivel moral y espiritual de la ideología burguesa. Así se percibía ya, al pasar a este campo de batalla, en el propio Nietzsche, en comparación con los fundadores del moderno irracionalismo cuyo blanco de lucha era el concepto burgués del progreso. Este descenso de nivel culminó, momentáneamente, en Hitler. Hoy, vemos cómo lo sobrepujan, con mucho, Burnham y sus congéneres. En Burnham, surge necesariamente esta pregunta: ¿qué puede y debe contraponerse a la concepción comunista del mundo? Hitler contaba todavía con las irisadas pompas de jabón de su mito; en Burnham sólo queda flotando el agua sucia.

También Burnham se da cuenta de que radica aquí uno de los lados débiles de su posición. Por eso se resiste violentamente contra toda pretensión de elevarse a una concepción del mundo. Muchos se han dejado fascinar —nos dice— por esta apelación a una concepción del mundo y exigen, de parte de la burguesía, algo parecido. "Y como nosotros —añade—, en virtud de la naturaleza de la situación, *no podemos* abrigar semejante fe, nos vemos empujados insensiblemente a una actitud de esterilidad y pasividad."

Burnham pretende recobrar la actividad, el espíritu de ofensiva, mediante dos argumentos: en primer lugar, identifica la concepción del mundo con el totalitarismo y considera precisamente la carencia de una concepción del mundo en el mundo burgués actual como el más alto valor de éste, como un patrimonio sagrado que hay que defender. En segundo lugar, reputa como algo superfluo, desde el punto de vista político-práctico, una concepción del mundo. "No es cierto, en segundo lugar —argumenta— que una guerra o una lucha social sólo pueda librarse con éxito cuando el programa y su defensa adopten una forma 'positiva'. La ver-

dad es casi siempre lo contrario. Los hombres comprenden, en general, con mucha mayor claridad *contra qué* luchan que *a favor de qué* se manifiestan." Y aduce como ejemplo de ello la Revolución francesa, en cuanto negación del antiguo régimen.

No hace falta poseer conocimientos históricos muy profundos para penetrar en la sofística de esta argumentación. Cuando los campesinos franceses se oponían al feudalismo, esto no era más que una expresión verbal —entre muchas— de que aspiraban a la propiedad de la tierra, al derecho a disponer libremente de su trabajo y de los productos de éste, a la libertad política, etc., es decir, a algo positivo. En la realidad social, las formas de expresión negativa y afirmativa forman una unidad dialéctica inseparable. No existe en la realidad social ningún no que no entrañe, al mismo tiempo, algo sustancialmente positivo. Hasta los destructores de máquinas aspiraban a afirmar algo, mediante su comportamiento negativo; lo que no quiere decir —pues esto es ya otro problema— que sus aspiraciones positivas no aparecieran envueltas, de un modo extraordinariamente confuso, en una serie de prejuicios retrógrados. Pero esta confusión no existía ya en la Revolución francesa, en cuanto se trataba de sus metas democrático-burguesas; la confusión comenzó cuando las contradicciones de la victoria fueron apuntando más allá de la sociedad burguesa (como característica ideológica del carácter primitivo e incipiente de la intuición del socialismo, tal como por aquel entonces era posible); pero sin adoptar tampoco aquí la forma de la pura negatividad postulada por Burnham.

Huelga decir que el punto de vista de Burnham es también insostenible en el terreno filosófico. Es un mito existencialista —cuya insostenibilidad creo haber puesto de manifiesto en mi estudio sobre estos problemas— eso de que a la negación pueda corresponder una realidad especial y peculiar ("la nada anuladora" de Heidegger); afirmación y negación se refieren a una y la misma realidad objetiva y expresa —bajo forma no pocas veces diferente, y eventualmente con ciertas divergencias intrínsecas— el mismo contenido de realidad. Pero, por insostenible que filosóficamente sea esta conversión de la negación en un fetiche, es evidente que descansa sobre fundamentos reales de carácter social. Es la autodefensa ideológica de aquella intelectualidad que ha perdido todo punto social de apoyo y que se siente, por ello, totalmente aislada dentro de la sociedad, enfrentada a la nada. (Claro está que la nada de esta situación es, a su vez, algo dotado de existencia positiva, y cuando la describen escritores de la talla de Dostoyevski, su imagen sólo se distingue, en la psicología de tales personajes, de la del hombre normal. Sólo al llegar a la extrema decadencia se infla esta psicología hasta convertirla en un elemento constructivo de la estructuración de la misma realidad; y surge entonces una literatura que forma *pendant* con la filosofía del existencia-

lismo.) Ahora bien, Burnham pretende hacer de este nihilismo el punto de partida ideológico de la lucha contra el comunismo: convierte en una virtud la necesidad a que se ve condenado el mundo defendido por él de no poseer una concepción del mundo, de no tener ya ninguna clase de ideales; una virtud, sin embargo, que sólo puede serlo a los ojos de los intelectuales parasitarios y decadentes.

Cierto que constituye un fenómeno general de nuestros días el que la defensa del "mundo libre", como supuesto fundamento para un desarrollo sano de la humanidad, se lleve a cabo en íntima alianza con la decadencia intelectual y moral. Y esta alianza no tiene nada de casual. De una parte, todos los decadentes perciben instintivamente que sólo pueden encontrar una base de existencia en un mundo objetivamente podrido, aun cuando subjetivamente crean hallarse en enconada oposición a él. Y, de otra parte, el cinismo político de los sistemas extremadamente reaccionarios puede aprovechar excelentemente a estos ideólogos nacidos de la decadencia; nada tiene de extraño que un Burnham ocupe en el mundo de hoy, sobre poco más o menos, el puesto que ayer ocupaban un Rosenberg o un Goebbels: los tres representan el mismo o parecido tipo de decadencia. La ideología de la apologética directa del capitalismo monopolista se ve obligada a operar con los recursos de un cinismo hipócrita: a reprimir toda libertad de los pueblos en nombre de la libertad y la democracia, a preparar y librar la guerra bajo el manto de asegurar la paz, etc. A lo que hay que añadir que esta propaganda no sólo maneja en sus afirmaciones la mentira crasa (método Krawtschenko), sino que trabaja también de otro modo: presentando como inexistentes, con ayuda del monopolio de la prensa, los diferentes crímenes perpetrados por el imperialismo (guerra de bacterias, malos tratos a los prisioneros de guerra coreanos y chinos, etc.). No cabe duda de que, así como Rosenberg y Goebbels eran los propagandistas "innatos" de Hitler, los cínicos hipócritas tipo Burnham son los ideólogos "innatos" de la guerra fría actual.

No tenemos por qué entrar a examinar en detalle aquí las consecuencias y perspectivas políticas de semejante propaganda. Pondremos un solo ejemplo ilustrativo de cómo este nihilismo se proyecta sobre la ideología de la política práctica, de cómo, al sacar las consecuencias contenidas en la situación social y en la ideología que de ella brota, desenmascara su propia naturaleza y su propia nulidad. Adalbert Weinstein, ex-oficial del Estado mayor de la Wehrmacht hitleriana, publicó hace algún tiempo una colección de trabajos en la que se define la esencia del ejército alemán entonces en gestación como un "ejército sin *pathos*". El *pathos* militar, leemos aquí, es la exageración de los valores militares; es, al mismo tiempo, el producto de la propia conciencia nacional, de la voluntad de lucha y del orgullo varonil. En el pasado, este *pathos* aparecía

vinculado a la realidad de las guerras. Este entronque quedó desgarrado con la propaganda hitleriana, pero los soldados que luchaban en el frente y que se despojaban de todo lo patético, procuraban aniquilar al adversario donde quiera que podían hacerlo. De todo lo cual saca Weinstein conclusiones por este estilo: "La lucha de las naciones industrializadas no conoce ya el *pathos* de la guerra... Por el método de su educación y en el campo de batalla, las tropas norteamericanas son en realidad un ejército sin *pathos*."

La conclusión es, aquí, tan interesante como el razonamiento que a ella conduce. Weinstein ve claramente que las guerras antiguas eran guerras dotadas de *pathos* (es decir, con un contenido capaz de entusiasmar a la nación, a las masas) y que este *pathos* desapareció con Hitler. Pero, como Weinstein no es capaz de oponer a los fines de guerra antihumanos de Hitler verdaderos ideales humano-sociales, hace de la necesidad una virtud —ni más ni menos que Burnham, en el campo ideológico general— y contrapone a la vacua propaganda hitleriana una ausencia ideológica total, buscando la causa de la pérdida del *pathos* en la industrialización de Alemania y Norteamérica, y no donde debe buscarla: en la trayectoria reaccionaria de su desarrollo social.

Con lo cual arriba Weinstein, como teórico de la guerra, exactamente al mismo resultado a que había llegado Burnham, en su formulación general de la ideología. Y coincidencias como ésta podrían ponerse, hoy, de relieve en muchos autores. Estas coincidencias revelan hasta qué punto impone la realidad por doquier el planteamiento del problema, el método y la solución. Los ideólogos del capitalismo monopolista sólo tienen una respuesta puramente negativa que ofrecer a todos los problemas del presente: por nada del mundo el comunismo, cualquier cosa menos eso; y si no tenemos ningún ideal positivo que oponerle, esta nada es el ideal. Pero, por muy cínicamente que los Burnhams definan los criterios "sociológicos" de una ideología supuestamente eficaz, de la nada no puede extraerse, por arte de magia, nada capaz de movilizar a las masas y de hacer que éstas se entreguen de un modo realmente estable a una causa, luchando por ella a vida o muerte; es decir, tampoco una ideología en el sentido de Burnham. El monopolio de la publicidad puede aturdir pasajeramente a las masas por medio de mentiras proteicas y contradictorias, pero el ejemplo de Hitler ha venido a demostrar que tales efectos tropiezan con fuertes obstáculos, al chocar ininterrumpidamente con la realidad.

Al entrar a examinar las ideas de Weinstein, hemos traspasado ya las fronteras de los Estados Unidos. No teníamos más remedio que hacerlo, pues la cruzada contra el comunismo predicada por Burnham trataba de movilizar, no sólo al pueblo norteamericano, sino a los pueblos de todos los países. Es aquí donde reside el segundo punto débil de la ideología

reaccionaria hoy imperante. Y Burnham proclama también esto con cínico descaro: "Los Estados Unidos necesitan aliados; aliados, y no mercenarios. Y, sin embargo, no es seguro quién es aliado suyo, quién puede serlo y hasta qué grado." En la exposición de Burnham, el cinismo hipócrita se expresa en el hecho de que contraponga los aliados a los mercenarios, cuando la política exterior va precisamente encaminada a reclutar mercenarios, aunque dándoles el nombre de aliados.

Estas dudas, que eran ya justificadas hace dos años, cuando Burnham escribía lo que antecede, aparecen expresadas de un modo mucho más claro y más concreto en un artículo publicado por Raymond Aron dos años después. Tratando de las relaciones entre Norteamérica y Francia, habla este autor de los viejos y los nuevos colaboracionistas, "es decir, de aquellas gentes que se someten a la dirección norteamericana lo mismo que en los años pasados se sometían a la dominación del Tercer Reich. Y, desgraciadamente, son también, a veces, las mismas personas". Les echa en cara a estas gentes —lamentándolo también profundamente— "el que precisamente estos europeos occidentales no parezcan preocuparse para nada de un predominio ruso en el terreno cultural". Y encuentra —entre hombres marcadamente no comunistas— la siguiente actitud: la de los neutralistas; actitud que "niega nuestra independencia y afirma pura y simplemente que los europeos tienen en sus manos la posibilidad de sacudir el llamado predominio de Norteamérica y que el peligro de guerra puede atenuarse, si no eliminarse totalmente, tan pronto como los europeos se desembaracen totalmente de sus poderosos protectores. Esta concepción la encontramos bajo su forma extrema, sobre todo, en Francia, y especialmente entre los intelectuales franceses".

No cabe duda de que todo esto es importante en cuanto síntoma, pero ¿qué hay detrás de ello? Ya nos referíamos a esto hace unos momentos, al comentar los desahogos de Burnham acerca de los aliados y los mercenarios. El que fuera jurista oficial de Hitler, Carl Schmitt, ya detalladamente conocido de los lectores de este libro y que ahora no sólo ha obtenido una amnistía total, sino que está a punto de verse elevado al rango de teórico jurídico del "siglo norteamericano", ha dado la hasta hoy mejor definición del principio en que se inspira la política exterior de los Estados Unidos: *cujus economia, ejus regio.* Fórmula que rivaliza en cinismo con la de Burnham, pero la gana en precisión: en ella se proclama con insolente descaro la pretensión absoluta de los Estados Unidos a la dominación mundial. No en vano es este apotegma una variante, a tono con los tiempos, del principio de la paz religiosa de Augsburgo *(cujus regio, ejus religio):* en uno y otro se proclaman las relaciones escuetas de poder como criterios absolutos, sólo que ahora, como es natural, en una fase más alta y, por tanto, con un contenido económico y un alcance absoluto desde todos los puntos de vista.

Claro está que la prepotencia económica era ya de largo tiempo atrás, en el mundo capitalista, un medio para inmiscuirse en los asuntos internos de los Estados políticamente independientes, aunque económicamente sometidos. Pero, mientras había diferentes grupos de potencias imperialistas que rivalizaban entre sí, esta misma rivalidad se encargaba de poner límites a tales ingerencias. El desenlace de la segunda Guerra Mundial hizo que los Estados Unidos se quedasen en la liza, por lo menos durante el período que va transcurriendo, como la única potencia imperialista realmente independiente desde el punto de vista económico. Lo que quiere decir que la rivalidad entre los Estados imperialistas —que realmente sigue existiendo— no sólo se ha hecho extraordinariamente desigual en la línea colonial, sino que, además, las que hasta ahora venían siendo potencias imperialistas van cayendo cada vez más bajo la dependencia económica de Norteamérica. Y es evidente que esta nueva situación se acusa con fuerza cada vez mayor en la supeditación de su política exterior e interior y que, en lo exterior, la política de los Estados Unidos se halla determinada cada vez más intensamente por esta nueva base económica. Y este estado de hecho es el que expresa Carl Schmitt con la misma cínica franqueza con que en su día —cuando era el peón ideológico de Hitler— proclamaba el principio de "¡Ay de los neutrales!"

Como es natural, estos cambios cualitativos operados en la situación no pueden por menos de cobrar sus reflejos ideológicos. La forma más importante de éstos es el cosmopolitismo cada día más en boga, la concepción de que la independencia de los Estados nacionales, su soberanía nacional, ha pasado ya a la historia. (Claro está que la boga del cosmopolitismo no significa, ni mucho menos, que se haya apagado totalmente el griterío chovinista; baste pensar, para darse cuenta de que no es así, en la campaña de instigación contra las fronteras del Oder y el Neisse, en la Alemania occidental. Sin embargo, la corriente del chovinismo queda ahora relegada a un segundo plano.) El desarrollo económico, político y cultural, dicen los ideólogos del cosmopolitismo, acucia cada vez con mayor fuerza en el sentido de la integración de los Estados, de la superación de las soberanías nacionales y, en fin de cuentas, en la dirección de un Estado mundial.

Podemos comprobar aquí —como ya en la ideología hitleriana— que el pensamiento burgués del período imperialista se ve obligado a reconocer, tácitamente, su derrota en el duelo espiritual con el materialismo histórico por cuanto que, aun combatiéndolo públicamente con mayor encono todavía que antes, si cabe, sólo se revela capaz de levantar una ideología propia frente a él tomando prestados elementos suyos, falseados y retorcidos, para urdir así una contraideología hecha de retazos tergiversados del materialismo histórico. Así se había urdido ya el "socialismo" de Hitler; así se fabricó también, con elementos de éstos, la teoría

de los *managers* de Burnham (superfluidad de los capitalistas en la producción, etc.); así vemos a Schmitt proclamar la primacía de la base económica sobre la soberanía política, y así comprobamos que ocurre también aquí. La concepción marxista de la misión histórica del capitalismo, de la creación de un mercado mundial único y de una economía mundial se nos presenta aquí, en las corrientes a que nos estamos refiriendo, bajo una forma caricaturizada, en la que todo se vuelve del revés y todas las verdades se truecan en mentiras.

En primer lugar, hoy menos que nunca podemos decir que exista una economía mundial capitalista. Más de 800 millones de hombres viven fuera de su órbita de acción. Y, en segundo lugar —circunstancia ésta que tiene una importancia especial para el problema del cosmopolitismo y del Estado mundial—, es falso que la formación de una economía mundial, de un mercado mundial, acabaría con la independencia de las naciones como realidad pasada de moda. La intensificación de las relaciones económicas no trae consigo la abolición del desarrollo nacional propio de cada país. Los avances del socialismo demuestran, por el contrario, que incluso pueblos que hasta ahora "carecían de historia" despiertan precisamente con el socialismo a una vida nacional consciente y que en todos los pueblos que viven en régimen socialista la cultura nacional y la conciencia de la independencia nacional, lejos de morir, se fortalecen ininterrumpidamente.

Y con el mismo movimiento nos encontramos en los países que viven bajo el capitalismo. Más aún, la penetración del capitalismo en zonas que hasta ahora se hallaban en una fase precapitalista hace surgir en todas partes sentimientos nacionales, una conciencia nacional y el anhelo de la independencia nacional. La tesis histórica del cosmopolitismo, de la teoría del Estado mundial, se halla en flagrante contradicción con los hechos de la realidad de nuestro tiempo. Se apoya, naturalmente, en determinados hechos sociales. Pero también aquí se revela claramente la fundamental ceguera de la ideología imperialista: ésta se ve obligada, ciertamente, a reconocer como algo que existe en la vida social el auge de las masas hacia un nivel más alto de conciencia, su anhelo de imponerse en lo económico y en lo social, en lo político y en lo cultural, pero concibiéndolo como una amenaza para la cultura y como algo reprochable; a todo lo que aspira es, por tanto, a mantenerse a la defensiva. (De las medidas políticas de represión no tenemos por qué ocuparnos aquí.) Reiterada y detalladamente hemos tenido ocasión de tratar de la historia de esta actitud burguesa como el problema de la llamada "masificación". Y hemos visto también cómo la demagogia social y nacional de Hitler vino a representar, en este punto, para un breve período transitorio, una aparente solución, pronto desmoronada.

Otra de las limitaciones de la apologética directa del capitalismo hoy

imperante consiste, en lo que a este problema se refiere, en que, retrocediendo a la ideología del liberalismo del siglo XIX, comparte su miedo a las masas y su resistencia a la independencia de éstas, aunque, como es natural, bajo una forma cualitativamente más acentuada, como corresponde a las condiciones del período imperialista. Ello significa que esta ideología sólo toma en consideración la situación y la perspectiva de la clase dominante y de su cortejo intelectual; el "trabajar" a las masas se deja a cargo de la propaganda (y de la represión): la separación que Burnham establece entre ciencia y propaganda tiene, por tanto, su fundamento en la situación de la burguesía imperialista después de la guerra.

Por lo que se refiere —dentro de estos marcos— al problema nacional y el cosmopolitismo, el Estado mundial, etc., R. Lombardi llama, fundamentalmente, la atención hacia el hecho de que toda colonización capitalisva aparejada al apoyo prestado a las viejas clases dominantes; éstas pactan una alianza con los colonizadores, con el fin de apuntalar su vacilante poder: Antes, eran las clases feudales (y aún siguen siéndolo hoy, por ejemplo en algunos Estados árabes). En la actualidad, al ser "colonizados" por los Estados Unidos ciertos Estados capitalistas desarrollados e incluso grandes potencias, asume el capitalismo monopolista actual la función que en otro tiempo desempeñaran las clases feudales: se convierte en el puntal "secreto" de la traición contra la independencia nacional. Sobre esta base, adquiere la ideología del cosmopolitismo secuaces reales, y no impotentes. La consigna negativa de Burnham: defenderse a toda costa contra el comunismo, aun a cambio de renunciar a la soberanía nacional, tiene, como vemos, bases reales en esta capa social y en la intelectualidad que la sirve. Y, partiendo de ellas, se convierte la ideología del cosmopolitismo en la de la traición a la patria, por principio.

Esta situación no significa, por supuesto, que se superen los antagonismos y contradicciones reales existentes en el problema nacional. Por el contrario, es un hecho que se agudizan constantemente. La defensa de la independencia y la soberanía nacional moviliza en todos los pueblos a sectores sociales que de por sí son indiferentes al comunismo o, incluso, hostiles a él. Así, pues, los diques levantados contra el comunismo a la manera norteamericana conquistan al comunismo, necesariamente, nuevos aliados, ya que los comunistas, fieles a las enseñanzas del marxismo-leninismo, actúan siempre y en todas partes como defensores y campeones de la libertad nacional y el derecho de los pueblos a decidir de sus destinos. En este punto, Hitler se estrelló ignominiosamente contra su proyecto de "reordenación de Europa". Los planes norteamericanos, encaminados a poner de nuevo en pie, en escala mundial, esta política hitleriana, fracasan al ponerse de manifiesto su imposibilidad, ya antes de ser llevados a cabo.

Se revela también aquí por qué surgen y tienen necesariamente que

surgir por todas partes consignas tan vacuas y de antemano destinadas a la esterilidad como aquella de la "guerra sin *pathos*" a que más arriba nos referíamos. Las consignas inflamadas, el *pathos* de la política o de la guerra, sólo pueden brotar de las convicciones o los sentimientos reales del pueblo; la actitud de principio de antagonismo frente a las aspiraciones populares, aquí esbozada por nosotros, es el factor que de antemano reduce la apologética directa del imperialismo norteamericano a una técnica de propaganda carente de contenido.

No es misión nuestra estudiar a fondo, aquí, esta técnica de propaganda. Ya nos hemos referido a un elemento esencial de ella, que trasciende a la ideología: la utilización del monopolio de la prensa, etc., que permite presentar lo inexistente como una realidad y afirmar como inexistentes los hechos reales y manifiestos. Todo esto sucedía ya bajo Hitler. La diferencia consiste simplemente en que —considerado desde el punto de vista internacional— el aparato norteamericano de propaganda, aun siendo más poderoso, como sin duda alguna lo es, no posee, en cambio, aquel diabólico poder de fascinación de la mística hitleriana del engaño, sino que se ve obligado a emplear una técnica más seca y más escueta, lo que pone de relieve más rápidamente el antagonismo entre sus metas y los verdaderos deseos de las masas.

Sería, por supuesto, incurrir en un craso error político el desdeñar las posibilidades de influencia de un aparato de propaganda tan poderoso. No hemos de entrar aquí, pues se sale de nuestro propósito, en el enjuiciamiento concreto de este problema. Lo que interesa para el objeto de nuestro trabajo, en este análisis de la ideología, es poner de manifiesto las ilusiones a que, de una parte, induce la pujanza misma del aparato y que, de otra parte, nacen de la conocida actitud de la "masificación": la ilusión, sobre todo, de que una propaganda de este tipo pueda convencer a cualquiera de que sólo "las quintas columnas del comunismo" sean capaces de oponer una resistencia a los ideales del "siglo norteamericano". En su día, Hitler incurrió en el error de confundir a sus Quislings con los pueblos; hoy, muchos ideólogos de la apologética directa confunden a los pueblos con las "quintas columnas". La razón es en ambos casos la misma: el desprecio que se siente por las masas y, por tanto, la miopía o la ceguera que impide ver la voluntad real de éstas. Y, junto a esta razón aparece, íntimamente unida a ella, claro está, la megalomanía del aparato. El profesor norteamericano Morgenthau llama la atención hacia el hecho de que la prensa, la radio, etc., no deben confundirse, ni mucho menos, con la opinión pública de los Estados Unidos y de que la falsa identificación de ésta y el aparato de propaganda conduce a una falsa política publicitaria: "El gobierno —dice este autor— se ha convertido en prisionero de su propia propaganda."

IV

La carencia de contenido de la apologética directa del imperialismo norteamericano guarda estrecha relación con otra diferencia entre ésta y la apologética indirecta de Hitler. Nos referimos a la actitud pública mantenida ante la religión y las iglesias. El mito hitleriano tenía la pretensión de ser un sustitutivo directo de la religión, razón por la cual desplegaba una polémica abierta contra el catolicismo y era, como en su lugar oportuno hemos puesto de manifiesto, una prolongación demagógica del ateísmo religioso de la filosofía irracionalista. Pues bien, todos estos motivos se hallan ausentes de la apologética directa actual: ésta, por el contrario, se apoya muy enérgicamente en todas las iglesias y, especialmente, en el catolicismo; el aparato de propaganda del Vaticano se halla tan estrechamente vinculado a la "Voz de América" como la Banca di Santo Spirito a Wallstreet. Y, a este propósito, debemos advertir que el anticatolicismo de Rosenberg, en la etapa hitleriana, no debe tomarse tampoco muy al pie de la letra: no pasaba de ser, en realidad, una finta ideológica destinada a ciertos sectores sociales, la cual no impedía, ni mucho menos, que el Vaticano y las jerarquías dirigentes de los católicos alemanes prestasen al régimen de Hitler un apoyo eficaz.

De suyo se comprende que esta diferencia a que nos referimos no brota primariamente de las fallas de la ideología, como un complemento apetecible de ésta, sino que responde al desarrollo social de los propios Estados Unidos. La iglesia y el *business* han estado siempre, en Norteamérica, tan íntimamente entrelazados como el capitalismo y las sectas protestantes en la época de su fundación. Y como los Estados Unidos no atravesaron nunca por crisis comparables a las de las naciones europeas desde la Revolución francesa, no se produjo tampoco, allí, ninguna conmoción tan profunda de la fe religiosa; por eso la defensa de la sociedad capitalista no se vio obligada, en los Estados Unidos, a incorporar a los sistemas de la apología indirecta ninguna clase de ateísmo religioso. El llamado agnosticismo de una parte de la intelectualidad "petulante" *(highbrow)* fue siempre algo bastante innocuo, si se lo compara con las crisis ideológicas europeas. Y así, la alianza de las iglesias, sobre todo del Vaticano, con el imperialismo norteamericano, en la cruzada contra el comunismo, brota orgánicamente del propio desarrollo social de los Estados Unidos.

Tampoco es nuestro propósito analizar y enjuiciar aquí la significación política de esta alianza en el campo de la propaganda práctica (por ejemplo, su influencia sobre las capas atrasadas de los campesinos y la pequeña burguesía). Sólo nos interesa, en estas páginas, el aspecto ideológico del problema, a saber: si la alianza con la religión y la iglesia puede

dar a la pura y vacía negatividad de la apologética directa el contenido de la concepción del mundo que le falta, si puede realmente ofrecer una compensación para la forzosa renuncia a un sustitutivo de la religión a la manera de Rosenberg. Y creemos que a estas preguntas debe contestarse negativamente. El hecho de que tendencias filosóficas como la del existencialismo francés, que vienen a continuar la línea del ateísmo religioso, no hayan podido desempeñar un papel dirigente en el ámbito internacional, representando tan sólo una fase intermedia, una ideología de la "tercera vía", no es sino un síntoma negativo de esta situación. El síntoma positivo sólo podría demostrarse si fuera posible señalar dónde *y cuándo esta alianza con la religión y la iglesia hace nacer un nuevo* motivo espiritual, un factor de entusiasmo religioso (o aunque sólo sea simplemente seudorreligioso).

Pero, por mucho que lo busquemos, no lo encontraremos por ninguna parte. Y un pensador tan profundamente contrarrevolucionario como el emigrado ruso-blanco Berdiaeff apunta certeramente a la causa de este fenómeno. Berdiaeff habla —doliéndose amargamente de ello— de la irreligiosidad de los hombres de nuestro tiempo, y dice: "La inmensa mayoría de los hombres, incluyendo a los cristianos, son materialistas, no creen en la fuerza del espíritu; sólo creen en la fuerza material, en la fuerza militar o en la económica." Pero esta fundamental actitud no es, *en modo alguno, incompatible con que se profese una religión, ni incluso* con que se practique el culto de un mito.

Más arriba, al tratar de Schopenhauer y Kierkegaard, nos hemos referido a aquel "confort" espiritual que puede ofrecer a la intelectualidad decadente el ateísmo religioso de uno y la patética religiosidad del otro. "Confort" cuya necesidad crece necesariamente más y más, a medida que se acentúa la decadencia. Ya antes había adoptado formas abiertamente religiosas (como, por ejemplo, en la boga del catolicismo barroco en Austria), y también hoy puede, por ello mismo, vestirse —de un modo cínicamente descarado— con los colores políticos de moda de la religiosidad, sin experimentar ni el más leve cambio en cuanto a *la actitud moral fundamental ni* enriquecerse en lo más mínimo con un contenido de concepción del mundo. Esta actitud la encontramos sostenida con un cinismo verdaderamente insólito por Aldous Huxley, quien en los últimos tiempos se ha convertido en un profeta de la mística; no cree, por supuesto, ni remotamente, en lo que es el verdadero meollo de cualquier mística auténtica, en la unión mística con Dios, pero añade: "Ello no menoscaba en lo más mínimo el valor de la mística como el camino hacia la salud del alma. Nadie sostendría que la gimnasia sueca o el limpiarse los dientes sean el camino que lleva directamente a Dios. Pero cuando adquirimos el hábito de estos ejercicios físicos o del empleo

de un dentífrico, lo hacemos en gracia a la salud. Por la misma razón debemos convertir en un hábito la mística y la virtud moral."

Para el lector de este libro no puede ser ya ninguna sorpresa el que la necesidad de semejante "confort" ideológico aparezca precisamente aparejada a la desesperación de los intelectuales y a su apelación a Dios. Esta conexión se trasluce claramente a través del cinismo huxleyano. Y esta misma desesperación "religiosa" se revela de un modo todavía más cínico y desplegando —aparentemente en broma— todas las consecuencias contrarrevolucionarias y agresivo-imperialistas, en Bertrand Russell. Este autor nos ofrece —en un terreno metafísicamente religioso— la siguiente perspectiva: "Tal vez —así me represento yo, a veces, la cosa— Dios no haya querido que comprendamos el mecanismo con que él gobierna el universo. Tal vez los físicos nucleares se hayan acercado tanto a los últimos misterios, que Dios considere que ha llegado el momento de poner coto a sus trabajos. ¿Y qué camino más sencillo, para ello, que el de dejar que sus inventos pongan a la humanidad al borde de su destrucción? Si yo pudiera imaginarme que sobrevivirían a esta catástrofe el ciervo y la ardilla, la alondra y el ruiseñor, tal vez podría enfrentarme a ella con cierta ecuanimidad; después de todo, el hombre ha dado ya sobradas pruebas de que es indigno de ser él rey de la creación."

Pero estos estados de ánimo en torno a la desaparición del mundo tienen *siempre un contenido político claramente circunscrito*: el de la lucha a vida o muerte contra el socialismo; para pensadores como Russell la muerte de la humanidad es una perspectiva más soportable que la del triunfo del régimen socialista. Además, naturalmente, la desaparición del mundo no se toma en serio; su verdadero contenido, apetecido por Russell, es la "sustitución del terror rojo por el terror blanco", "la implantación en el mundo entero de un solo gobierno militar" (el de los Estados Unidos, naturalmente). El pretendido "renacimiento religioso" no es, por tanto, otra cosa que una nueva sanción ideológica de la guerra atómica y bacteriológica.

"Cuando los tiempos se salen de quicio —dice en alguna parte Lippmann—, unos asaltan las barricadas y otros se refugian en los conventos." Ya hemos visto cuáles son las dificultades ideológicas con que tropiezan las barricadas contrarrevolucionarias, y asimismo hemos señalado que no conviene exagerar la ayuda prestada por la religión en sentido ideológico. En cuanto al "convento", ya se sabe que es siempre un síntoma general de decadencia, en los tiempos de crisis: el repliegue ideológico ante las grandes luchas, la negativa a tomar posiciones, sin que signifique gran cosa, cuando se investiga a fondo la ideología de la evasión —cosa que no tenemos la posibilidad de hacer aquí—, el matiz de si se trata de un convento budista-ateísta o de un monasterio católico. Mucho más que esto importa la tendencia de la fuga. Pues sería falso

—precisamente en los momentos de las grandes luchas decisivas— adoptar, por lo que se refiere también al enjuiciamiento de una ideología, el punto de vista de "quien no está conmigo está contra mí" o meter en el mismo saco, todos revueltos, a cuantos buscan una "tercera vía" o se empeñan en permanecer neutrales. No; en este respecto, todo "convento" puede estar en pro o en contra de uno de los partidos combatientes.

Cuando Mauriac o Graham Green, por ejemplo, crean una literatura religiosa en la que todo lo que hay de concretamente social se esfuma en la nada al lado de los motivos religiosos, se ponen, y precisamente dentro del "convento" —y esto, sin tomar en cuenta para nada la publicística de instigación a la guerra de un Mauriac—, del lado imperialista de la barricada. En cambio, la actitud de un Karl Barth, por ejemplo, al rechazar toda determinación social de la religión, entraña también el repudio de la guerra imperialista. No en vano la prensa del imperialismo habla de él —y, especialmente, del pastor Niemöller— como de un soñador perdido en el "reino de las musarañas" (e incluso como de quien induce a los demás a perderse entre las nubes), al paso que ven en escritores como Mauriac o Graham Green una importante profundización de su imagen en el terreno de la concepción del mundo. Y no cabe duda de que este enjuiciamiento nace de un certero instinto político y estético. El mundo estructural de estos autores no se distingue en nada, efectivamente —si prescindimos de algunos "milagros" incrustados en él— del bárbaro desencadenamiento de los instintos de la decadencia, y no cabe duda de que esta clase de "conventos" pueden ser excelentes establecimientos de educación para futuros colaboracionistas, o incluso para futuros verdugos del imperialismo.

La mención de estas ideologías religiosas nos brinda la ocasión de referirnos en unas cuantas observaciones al "gran filósofo de la historia" de nuestros días, a A. J. Toynbee. Desde el punto de vista filosófico, su obra coronada por la fama no ofrece, en general, nada nuevo. Toynbee es, en todos los problemas fundamentales, un simple epígono del epígono de la filosofía de la vida, de Spengler. Todas sus concepciones esenciales: su actitud en contra de la unidad de la historia, la equiparación valorativa de todas las civilizaciones, la explicación del progreso como una ilusión, etc., están tomadas de aquél. Su llamada originalidad se manifiesta solamente en detalles puramente secundarios, pues la diferencia entre el número de "ciclos culturales" de estos construidos por uno u otro autor —tan arbitrariamente por el uno como por el otro— es una diferencia tan poco real como la que, según la frase de Lenin, puede mediar entre un diablo rojo y un diablo amarillo; es decir, una diferencia que pesa bien poco. Y tampoco cuenta gran cosa el que Toynbee no opere con el irracionalismo biológico de Spengler. Pues, a cambio de ello, tenemos en él el puro milagro irracional que supone el paso histórico de una cultura

del estado estático al estado dinámico. También Toynbee recurre, para describir este tránsito, a símiles puramente mitológicos, método que trata de razonar con las siguientes reflexiones "gnoseológicas": "Como mejor puede describirse dicho fenómeno es por medio de estas imágenes mitológicas, las cuales no se ven alteradas por las contradicciones que se presentan cuando se trata de traducir la afirmación a términos lógicos. En la lógica, si el universo de Dios es perfecto, no puede existir a su lado un demonio, y si éste existe, la perfección que el demonio viene a corromper sería ya incompleta por el simple hecho de su existencia. Esta contradicción lógica y lógicamente insoluble, es trascendida intuitivamente por la fantasía del poeta y del profeta..." Por donde la mitología se convierte, pero de una forma más burda y más primitiva que en el Schelling de la última época, en "la forma intuitiva para comprender y expresar las verdades universales". Como se ve, la eliminación del irracionalismo biológico de Spengler da como resultado un desbarajuste, si cabe, todavía más caótico. El descenso general de nivel que observábamos en Spengler, comparado con Nietzsche y con Dilthey, se revela también claramente en Toynbee con respecto a Spengler.

No vale la pena, como se comprende, de entrar en los detalles de la concepción de Toynbee. Destacaremos solamente, antes de seguir adelante, un momento, donde se revela claramente, en el punto decisivo de su filosofía de la historia, el entronque entre ésta y la que se apoya en el cristianismo. Toynbee sólo ve la salida a la crisis actual en la enseñanza de Cristo: "Quien a hierro mata, a hierro muere." Pero su exhortación va dirigida solamente al proletariado, al "exterior" y al "interior" (otro de los descubrimientos que Toynbee hace en toda la historia y que no es tampoco más que una grandilocuente imitación de la teoría fascista de las "naciones proletarias"), pero no a las clases dominantes, cuyo empleo de la violencia es perfectamente conciliable, al parecer, con el cristianismo.

Si nos detenemos ahora a contemplar en su conjunto la situación ideológica, tal como queda esbozada, surge ante nosotros, por sí misma, esta pregunta: ¿qué margen puede quedar aquí para ninguna clase de originalidad, de profundidad o de influencia? Y la respuesta tiene que ser totalmente negativa. Y no se crea que somos nosotros solos quienes opinamos así. Escuchemos a un ideólogo de la decadencia tan significado y tan amigo de los Estados Unidos como Denis de Rougemont: "Desgraciadamente, esta rebelión de la cultura contra el mundo que nos rodea no ha logrado, hasta hoy, ninguna repercusión directa. Ha quedado circunscrita a una pequeña minoría de gentes escogidas, cada vez más aisladas de la generalidad y más al margen de la realidad política, social y económica, que obedece a sus propias leyes, cada día más inaceptables para el espíritu. Entre el hombre de negocios, el político o el proletario

de una parte, y de otra un Rilke o un Heidegger no existe ya un lenguaje común, una idea común acerca de la meta o del valor de la vida o de la sociedad. Lo que los une son más bien palabras vagas, como las de libertad, democracia o justicia, a las que cada cual da un significado distinto. No existe ya ninguna autoridad reconocida por todos, que pueda proclamar 'la verdad' y aplicar una pauta valorativa común. Casi todo lo que hoy acaece en Europa se halla de un modo o de otro en contradicción con lo que es bueno y justo con arreglo a las distintas ortodoxias, a la moral burguesa o a los criterios intelectivos."

Pero el prestigiado escritor no se contenta con la citada aseveración, sino que pone un ejemplo muy ilustrativo de la ineficacia de la única ideología estimada por él y cuyo héroe es otro autor prominente de la misma tendencia: Koestler. Éste recibió, después de publicar una de sus novelas anticomunistas, una serie de cartas de estudiantes, de entre las que Rougemont entresaca las siguientes significativas palabras: "Creo que pinta usted muy bien lo que es el stalinismo. Tan bien, que voy a darme de alta en el Partido Comunista, pues una disciplina así es la que yo he buscado siempre."

Y este fracaso, esta impotencia, no puede extrañarnos. Para explicarla, no basta con la palabra "desesperación" como contenido de esta ideología, pues ya veíamos cómo la desesperación heideggeriana pudo ser, incluso, una preparación directa para el hitlerismo. Y a parecidos resultados podría conducir, hoy, digamos, la concepción de un Graham Green. Pero aquí se trata de algo distinto, de algo más y de algo más concreto. No de una simple desesperación general de toda actividad humana; desde Schopenhauer hasta Heidegger, esta desesperación general ha empujado a las gentes al campo de la reacción o, por lo menos, a la colaboración con él. Los Rougemont, los Koestler y tantos más no se manifiestan solamente desesperados en general; sus dudas, su desesperación van dirigidas, sobre todo, precisamente contra el "mensaje de alegría" que han venido a proclamar: contra la defensa del "mundo libre".

Escuchemos de nuevo a uno de estos testigos acreditados y de mayor excepción, al propio Koestler, quien pone en boca de uno de los personajes de su novela *The Age of Longing* las siguientes palabras, en las que se percibe claramente que el personaje se expresa con mayor sinceridad de lo que el autor se atreve usualmente a hacer: "Creo, dicho sea incidentalmente, que la suerte de Europa está sellada, que un capítulo de la historia se acerca a su final. Tal es, por así decirlo, mi verdad especulativa. Y, contemplando el mundo a cierta distancia, por ejemplo bajo el signo de la eternidad, no encuentro que la cosa sea tan inquietante. Lo que ocurre es que creo también en el postulado moral que ordena luchar contra el mal, aunque la lucha sea desesperada... Y, al llegar a este punto, mi verdad especulativa se torna propaganda derro-

tista y tiene, por tanto, una influencia inmoral." Y esta confesión termina con la siguiente afirmación —nada desdeñable, en boca de Koestler— acerca del futuro del arte y la literatura en ese "mundo libre" tan celosamente defendido por el autor: "El arte europeo morirá sin remedio, pues no puede vivir sin una verdad, y su verdad se ha convertido en arsénico."

Lo que vale tanto como que Koestler predique de su propio mundo que no puede soportar un arte que refleje fielmente la verdad. Exactamente lo mismo que en su día ponían de manifiesto los destacados antifascistas en cuanto a la actitud del Tercer Reich ante el auténtico arte, ante el arte realista. Claro está que, para que el cuadro sea completo, hay que añadir que esta conciencia de la realidad para nada impide a los Rougemont y a los Koestler embarcarse en la propaganda de guerra de los norteamericanos. (Por tanto, la misma conciencia que ha hecho de los escritores honrados adversarios consecuentes del hitlerismo sólo permite a los defensores del "mundo libre" el lujo de una ironía en contra de sí mismos, la coquetería de una nota de propia complacencia, que viene a matizar su propaganda imperialista.) Vemos comprobadas aquí, en un nuevo campo, nuestras anteriores afirmaciones acerca del hipócrita cinismo de estos ideólogos: no creen para nada, como no cree Lippmann, en la verdad de lo que ellos mismos proclaman; son, como Burnham, sus propios Rauschning, aunque procuren repartir las divergencias entre diversos escritos.

Como es natural, la desesperación no conduce lisa y llanamente, por un solo carril, al campo de la reacción imperialista. Puede, en ciertas circunstancias, ser incluso una crisis de la que brote el renacimiento de la razón. Pero puede ser también el hundirse en la incapacidad para actuar, en la renuncia a sí mismo hasta caer en el suicidio, en cuyo caso resulta más que dudosa su eficacia, ni siquiera en el campo de la reacción. Es el oscuro destino que un novelista norteamericano muy en boga, Bromfield, pinta en su *Mr. Smith.* No cabe duda de que tiene, socialmente, razón cuando hace que el personaje en que traza su yo establezca un paralelo entre sí mismo y Babbit: "Cuando hablo de esta clase de hombres, no hablo de meros Babbits. Ya no hay Babbits. Éstos pertenecen a una determinada fase de la vida norteamericana, que ya ha pasado a la historia. El Babbit, con sus quimeras, su carácter bonachón, su marcada extraversibilidad, los desplantes que encubren su ignorancia, es ya, hoy, un tipo raro y, hasta cierto punto, un proscrito. Todas sus cualidades y su verdadero problema se han visto en cierto modo desplazados por la enfermedad y el extravío, sin que se enteren de ello las víctimas, que tratan de refugiarse en el materialismo, en la excesiva laboriosidad y en el alcohol. Babbit, era, a su modo, un hombre tosco, pero sano. La enfermedad a la que me refiero y que va extendiéndose y aumentando cada

vez más, es muy otra cosa. Yo sé de qué hablo, y siento miedo por toda una nación y todo un pueblo."

No cabe duda de que Bromfield y su héroe exageran un poco la salud de Babbit. Los lectores de ambas novelas saben que lo que destruye la vida del héroe de Bromfield se daba también en la de Babbit, aunque en ésta solamente como un episodio; los gérmenes de la desesperación bromfieldiana, que en Babbit no hacían más que apuntar, son contenidos allí todavía por la "libertad norteamericana" (desde el boicot hasta la ruina material y moral). Sea dicho esto en honor a la verdad, aunque no en contra de Bromfield. Claro está que, desde el punto de vista de Mr. Smith, un Babbit tiene que parecer sano y robusto, y hay que reconocer como un mérito de este novelista el haber sabido pintar con certeros trazos el trueque de un tipo, como resultado del desarrollo social, en otro cualitativamente distinto, debiendo tenerse en cuenta que de este proceso de acentuación cualitativa forma parte el hecho de que Mr. Smith no tenga ni la más remota idea de las verdaderas causas que determinan su destino, ni siquiera las intuya, como ocurría con Babbit. En ambos personajes asistimos, sin embargo, a una revuelta instintiva contra la "uniformación" específicamente norteamericana, contra la "normación" —hasta por la fuerza, si fuere necesario— de todos los pensamientos y sentimientos. Sinclair Lewis, que al escribir aquella novela tenía una conciencia más clara acerca de estos problemas que hoy Bromfield, dice, refiriéndose a estas tendencias de la "brava Liga de ciudadanos" (que liquida las excursiones de Babbit hacia lo excéntrico): "Y hacen constar que la democracia norteamericana no significa, evidentemente, la igualdad de riquezas, sino, por el contrario, una sana uniformidad de pensamientos, de manera de vestir, de moral, de pintura y de modo de expresarse." Sinclair Lewis —no así Babbit, por supuesto— sabe, incluso, que esta uniformación bajo las formas de la "democracia" y de la "libertad" es un rasgo general del capitalismo, aunque en los Estados Unidos se manifieste de un modo más enérgico que en ningún otro lugar del mundo. Tenemos de nuevo claramente ante nosotros el problema Rauschning, sobre todo cuando se trata de defender precisamente *este* mundo en nombre del derecho al "no conformismo".

Lo que, por tanto, se ventila en este desarrollo —ya lo sepa o lo ignore Bromfield— es la suerte del hombre medio bajo el capitalismo en putrefacción. Y se comprende perfectamente que gentes dotadas de sanos instintos vitales se rebelen espontáneamente contra semejante perspectiva de su existencia. Esta revuelta adopta frecuentemente una forma —generalmente, bastante confusa— de anticapitalismo; ya veíamos cómo se indignaba Raymond Aron al referirse a la difusión general de tales estados de ánimo en Europa. Pero no es, ni mucho menos, el único en mostrar su indignación acerca de esto. D. W. Brogan, profesor de Cambridge, ve,

por ejemplo, en estos sentimientos anticapitalistas de muchas gentes europeas la raíz de su antinorteamericanismo. No nos interesa el que el profesor Brogan quiera superar estos sentimientos, y hasta diríamos que precisamente sus simpatías por los Estados Unidos dan a sus manifestaciones un valor especial. He aquí sus palabras: "Pues si alguien rechaza el mundo moderno [quiere decir, el mundo capitalista, *G. L.*], está en su perfecto derecho a rechazarlo bajo su forma más representativa, que es necesariamente, en la mayoría de los casos, la norteamericana. Y no porque los norteamericanos sean especialmente depravados, sino porque ocupan una posición dominante en el campo de la técnica, en el mundo moderno. Y si ello lleva acaso consigo el que se pueda llegar a conclusiones desfavorables acerca de los Estados Unidos, nadie podría evitarlo. Quien rechace, por las razones que sea, el mundo moderno, hace bien, desde luego, en rechazarlo bajo su forma más acabada." Es cabalmente la suerte del Mr. Smith, ante la que el hombre medio europeo, sobre todo el intelectual, retrocede instintivamente, presa de pánico. Si se siente ya desconcertado, arrastrado a la desesperación, ante su propio capitalismo monopolista, relativamente poco desarrollado, ¿cómo no va a sentir terror ante su apogeo norteamericano?

Hay que reconocerle también a Bromfield el mérito de haber sabido relacionar el arte moderno decadente (hasta el surrealismo) con la desesperada falta de perspectivas de su Mr. Smith: vemos, en su novela, de qué sentimientos, de qué concepción del mundo (o, mejor dicho, de qué carencia de ella) nace la influencia de este arte. Mr. Smith habla de un viaje hecho por él a New Orléans para olvidar su ambiente familiar durante un par de días de comilonas y prostíbulos: "Cuando pienso retrospectivamente en aquel viaje, se me representa como si todas las impresiones se apelotonasen en mi mente, a la manera de uno de aquellos cuadros surrealistas en que toda la ciudad forma una maraña de estrechas calles iluminadas por cegadores anuncios de gas neón gritando: '¡A los Placeres!', '¡Al Hombre Salvaje!', como una mescolanza de brazos y de manos sueltos, de un tropel de fantasmas irrumpiendo de las callejas, para tirar de la gente hacia las enceladas. Seguramente, las mismas imágenes que se deben de ver cuando se ha bebido con exceso."

La vivencia de Mr. Smith es una vivencia inconsciente, elemental. Pero no es difícil ponerla en consonancia con las tendencias críticas que nos revelan acertadamente por qué el arte abstracto se cotiza hoy más que ningún otro en los altos círculos de los Estados Unidos y por qué medios ha llegado a convertirse en el arte dominante. El marxista S. Finkelstein, autor de un ensayo en que se ponen palmariamente de manifiesto estos métodos, cita en él un artículo del *New York Times,* en el que Aline B. Louchain escribía lo que sigue: "El humanismo se remonta a la filosofía antropoforma de los griegos, cuando el hombre se sentía en el mundo

como en su casa, habiéndose erigido en 'medida de todas las cosas', y cuando el arte —en un mundo tal y como es— se expresaba mediante la creación de una imagen del mundo tal y como el hombre deseaba que fuese. Este pensamiento presupone un universo finito y calculable, con el hombre independiente y poderoso en su centro, y una realidad susceptible de ser ampliamente captada por las facultades perceptivas del hombre. Pero las indagaciones de la nueva ciencia no hacen ya posible una imagen así del universo." Naturalmente que lo que el articulista añade a guisa de conclusión no tiene nada que ver con los resultados de las ciencias naturales de nuestros días. Sería interesante investigar por qué este folletinista reaccionario-decadente y agnóstico-místico, puede encontrar también oídas en ciertos naturalistas, pero este problema se sale ya de los marcos de nuestras consideraciones. Lo importante para nosotros, en este punto, es comprobar cómo desde la descripción espontánea de la evasión de un mundo inhumano para refugiarse en lo extrahumano, el camino conduce en derechura hasta la fundamentación teórica de este tipo de arte a base del principio de lo antihumano. Y este camino actual se remonta hasta muy atrás, en el período imperialista: va desde Paul Ernst y Worringer hasta Malraux, pasando por Ortega y Gasset.

Si éste fuese un problema puramente estético, no tendríamos por qué ocuparnos de él aquí. Pero, ¿acaso es una pura coincidencia que Paul Ernst acabase su carrera de escritor en las filas de Hitler, que Ortega y Gasset, como apóstol principal contra la "rebelión de las masas", se convirtiera en el típico antidemócrata de nuestros días, o que Malraux pasara a ser el Goebbels del degaullismo? No, ninguno de estos casos constituye una pura coincidencia, como tampoco lo es, y por la misma razón, sino que encierra un profundo significado —por debajo del superficial esnobismo, que también existe, innegablemente—, la protección que los círculos dirigentes de los Estados Unidos dispensan al arte "abstracto", es decir, al arte conscientemente antihumano y antirrealista. Como no es tampoco una pura coincidencia la persecución y la represión desatadas contra el realismo. Ya teníamos por la experiencia de Hitler la prueba de cómo el realismo resulta necesariamente insoportable para estos sistemas. Y con la misma imagen nos encontramos hoy, sólo que bajo las modalidades de la "democracia" norteamericana. La tendencia no es de suyo nueva; lo único que constituye algo cualitativamente nuevo es su actual culminación. Todo el mundo conoce la suerte que corrió como escritor Mark Twain. Y ya nos hemos referido al terror "democrático" que se pinta en las páginas de *Babbit*. Sinclair Lewis describió, más tarde, en su *Arrowsmith*, los métodos "suaves" y en *Elmer Gantry* y en *Kingsblood Royal* los métodos abiertamente terroristas del "mundo libre". Estas vicisitudes explican suficientemente las grandes vacilaciones de este realista de gran talento y el final de escritores realistas como Steinbeck y otros, que tanto

prometían en sus primeras creaciones. Por lo demás, la actitud del "mundo libre" ante el realismo se refleja con toda claridad en el modo como son tratados en los Estados Unidos artistas de la categoría de Chaplin, de Howard Fast y de Paul Robeson.

La misma persecución del realismo en el arte es ya algo más que un problema puramente estético. Pero este fenómeno revela ante nosotros con claridad todavía mayor sus aspectos ideológico-sociales cuando nos detenemos a considerar el contenido humano que se expresa en la literatura decadente allí protegida y en el que se revelan de un modo bien palmario las consecuencias morales de la decadencia. Y que no se trata del "antinorteamericanismo" de cualquier marxista, lo demuestran manifestaciones como las que encontramos acerca de estos problemas en el profesor e historiador de los Estados Unidos H. St. Commager: "Los tipos de hombre y de mujer que en las obras de Faulkner, Caldwell, Farrel y Hemingway, de Waldo Frank, Evelyn Scott y Eugene O'Neill, dan rienda suelta de un modo tan tumultuario a sus instintos naturales, son tan amorales como las bestias... Nadie que haya estudiado la carrera de Ezra Pound podrá dudar de que su búsqueda de lo oscuro guarda relación con su odio contra la democracia." Y añade como conclusión que el ataque desplegado contra la razón en obras como éstas "es la más profunda degradación del hombre".

El problema del arte moderno trasciende aquí —por mediación de la ética— al campo de la política. Y la política de los Estados Unidos en materia de arte se cuida de fomentar enérgicamente este proceso. Mientras que antes, sobre todo en Europa, el desencadenamiento de los instintos, como contenido de una obra de arte, quedaba circunscrito al estrecho círculo de una *élite* de la intelectualidad parasitaria decadente, hoy este contenido se populariza ampliamente. Las fronteras entre el arte "esotérico" y la ramplonería en masa van borrándose cada vez más. El cine, la radio, los *Digest's*, los *Comics*, etc., etc., se encargan de difundir en enormes proporciones lo mismo que en un Faulkner, por ejemplo, se ensalza como "alta" literatura: el desenfrenado desencadenamiento de los más bajos instintos. Y el incremento constante de la delincuencia infantil, para poner un solo ejemplo, revela los frutos de semejante "pedagogía social".

Claro está que sería falso buscar aquí las causas, pues se trata simplemente de síntomas. El Ku-Klux-Klan y otras organizaciones para el linchamiento pusieron en práctica el desenfreno bestial de los instintos ya mucho antes de que la literatura en boga se sintiera atraída por estos temas. (Diremos, para evitar todo posible equívoco, que de lo que aquí se trata es de la afirmación, de la glorificación del desenfreno de los instintos en la literatura; nada tiene que ver con ello el estilo realista de exposición que llama a las cosas por su nombre.) Es cierto que el camino

seguido en esta trayectoria fue desbrozado, a la manera de precursores, por las películas policíacas y de crímenes, por los diversos tipos de literatura de pacotilla, por el *superman* de los *comic strips,* la brutalización llevada al deporte, etc. Pero es ahora cuando ha surgido todo un sistema, que lo abarca todo, de arriba abajo.

Uno de los rasgos esenciales del hitlerismo consistía en hacer que hombres de por sí inocuos y mediocres y, a veces, incluso buenos de condición, se convirtieran, a fuerza de pérfidas maniobras, en corresponsales, en cómplices y hasta en copartícipes activos de espantosos crímenes y bestiales actos inhumanos. Es evidente que sin una "pedagogía social" de esta clase jamás habría sido posible, por ejemplo, un Auschwitz. La especialidad del desarrollo norteamericano consiste en que siempre existieron en los Estados Unidos elementos de tales tendencias, en el Sur desde la abolición de la esclavitud. El paso directo de una acumulación en parte primitiva al período del capitalismo monopolista vino a facilitar y a estimular esta trayectoria social; y a ello hay que añadir el matiz específicamente suriano, donde el régimen de explotación más retardatario y anacrónico (la esclavitud) tuvo desde el primer momento un carácter capitalista más o menos marcado. Todo lo cual trajo como consecuencia el que ciertos elementos sociales que por lo demás sólo se dan en la acumulación originaria se transfieran, con las correspondientes variantes, al capitalismo imperialista.

Se da, además, el caso muy peculiar de que todo esto se manifieste y se despliegue bajo las formas de una prototípica democracia burguesa; los Estados Unidos no conocen ni el feudalismo ni la monarquía absoluta a la manera europea. Otro de los importantes ingredientes del hitlerismo, la teoría racista y la discriminación racial, actúa también allí, sobre todo en el Sur, de donde más tarde se extiende a todo el país, en una época en que estos fenómenos, en Europa, no eran más que la concepción privativa del mundo de unos cuantos exponentes marginales de la más extrema reacción; ya hemos visto cómo Gobineau, cuando nadie le hacía caso, encontró sus primeros lectores entusiastas en el Sur de los Estados Unidos. Cuanto más va convirtiéndose el imperialismo norteamericano en la potencia reaccionaria puesta a la cabeza del mundo, con mayor fuerza se generalizan estas tendencias, poniéndose —más consciente y sistemáticamente todavía, si cabe, que bajo Hitler— al servicio de los preparativos de la agresión, de la guerra imperialista, al servicio de los bárbaros métodos empleados en las guerras ya desencadenadas (caso de Corea). Y sabido es cómo los demócratas honestos de los Estados Unidos han librado y siguen librando una lucha hasta ahora infructuosa contra tales tendencias.

Otra de las facetas de esta imagen es que nunca ni en parte alguna se ha mostrado una red, un sistema tan denso de "enlaces transversales"

entre el gangsterismo abierto y descarado y el aparato oficial del Estado y los municipios como en los Estados Unidos. (El profesor H. H. Wilson ha publicado una encuesta del *National Opinion Research Contor* del año 1944 en la que cinco de cada siete norteamericanos consultados consideran corrompidos a todos los políticos.) También en este punto se registra un movimiento constante de indignación por parte de los hombres sencillos y honrados. Pero éstos se sienten impotentes ante la realidad, principalmente porque son inducidos constantemente a engaño por el monopolio de la publicidad, por la prepotencia de la prensa dominada por estos *trusts* y por el aparato de los dos partidos.

Por los días en que escribimos estas líneas parece estar a punto de explotar el desenmascaramiento de MacCarran. Y este caso tal vez sea —como síntoma— todavía más interesante, puesto que se trata de un hombre estrechamente vinculado a las organizaciones gangsteriles y que se hace pasar, precisamente, por el campeón del "auténtico norteamericanismo" y por un purificador frente a las "tendencias antinorteamericanas". El caso MacCarran es, a su manera, una concentración simbólica de lo que ocurre en los círculos dominantes de los instigadores de la guerra, lo mismo que, en su día, el capitán von Köpenick —mucho más inocente, por supuesto— pudo ser considerado como un símbolo de la Alemania guillermina.

Esta amalgama especial de corrupción, gangsterismo, delincuencia y terror político era también característica del régimen hitleriano. Recordemos aquella conversación de Rauschning con el "Führer" en que éste afirmaba como algo positivo la corrupción de la capa dominante, porque ello obligaba a sus componentes, cuando sus corrupciones se descubrían, a prestar una obediencia incondicional. También este motivo desempeña importante papel, como es natural, en la corrupción hoy dominante. Cuando se desenmascara públicamente uno de estos casos de corrupción, se revela que había desde hacía mucho tiempo gran número de gentes iniciadas en el secreto, pero que tenían sus razones para callarse. Pero los "enlaces transversales" con el mundo gangsteril tienen, además, la ventaja "política" de que, en casos difíciles, se cuenta siempre con organizaciones terroristas dispuestas a intimidar y, si necesario fuere, a eliminar a los elementos molestos. En tiempos "normales" de paz, se dispone, así, de una reserva para lo que en guerra queda encuadrado en la disciplina militar.

"El miedo es la motivación del hombre del siglo xx", dice el general Cummings, aquel personaje de Mailer que ya conocemos. Y a la finalidad de fomentar todavía más este miedo sirve el aparato de la policía secreta, constantemente engrosada, sirven torturas legalmente autorizadas en los interrogatorios policíacos, etc. Todo lo cual encuentra, naturalmente, su expresión más concentrada en el ejército. "Donde mejor funciona el ejército es allí donde cada cual tiene miedo al que está por

encima de él y desprecia a sus subordinados", dice el mentado general Cummings. Y la atmósfera de miedo general que así se crea no está, ni mucho menos, en contradicción con el problema del desencadenamiento de los instintos, a que acabamos de referirnos. Por el contrario. Éste es absolutamente necesario, tanto contra el enemigo de dentro como contra el de fuera. Basta con que —también como bajo Hitler— se lo canalice debidamente, se lo encauce en la dirección deseada. La actitud de las capas dominantes ante el gangsterismo constituye, en este respecto —en lo moral y espiritual y en materia de organización—, un eslabón nada desdeñable.

De este capítulo del desencadenamiento de los instintos, el gangsterismo y la corrupción espiritual y moral forma parte también el papel que se asigna a los renegados en la lucha contra el comunismo, y que nunca ha sido tan considerable como hoy. Naturalmente que el fenómeno, de por sí, no es completamente nuevo, ni mucho menos. Ya conocíamos, del período que medió entre las dos guerras, la actividad internacional de propaganda y provocación de Trotski, de donde salieron los diferentes Eastmans, Doriots, etc.. Pero, hoy, no sólo se coloca ante las candilejas de la publicidad a los vulgares agentes de la policía por el estilo de Krawtschenko, Ruth Fischer y otros, sino que incluso los más festejados escritores, como Dos Passos, Silone, Koestler, Malraux, políticos descollantes como Ernst Reuter, publicistas como Burnham, y así sucesivamente, proceden del campo de los renegados del comunismo.

Lo que nos lleva de la mano, lógicamente, a la pregunta ¿qué es lo que hace tan valiosa, a los ojos de los instigadores de la guerra, a esta hez del movimiento comunista? Ya hemos dicho que la vacuidad y la pobreza de ideas de la ideología imperialista la obliga a tomar —tergiversándolas— ideas prestadas del marxismo, cuyos detalles caricaturizados intenta luego explotar en la lucha contra él. Y, en esta labor, son expertos, naturalmente, los renegados. (Basta fijarse en cómo son presentados los monopolios por Burnham, en contraste con un Lippmann o un Röpke.) Al parecer, el estudio del marxismo, por muy superficial que sea, aventaja con mucho a la más concienzuda cultura universitaria burguesa, sobre todo en los campos de la economía y la política. Pues hay que decir que la inmensa mayoría de los renegados que han llegado a hacerse famosos sólo se han acercado momentáneamente a la periferia del movimiento comunista. Como consigna otro renegado, Borkenau, solamente Silone y Reuter habían llegado a ser funcionarios responsables del Partido Comunista. (No vale la pena entrar aquí en las diferencias en cuanto a los talentos, si bien Silone, por ejemplo, era en su época de comunista un realista digno de ser tomado en consideración, mientras que Koestler, en sus célebres novelas psicológico-sociológicas por entregas, sigue siendo el mismo periodista superficial de los primeros días, etc., etc.)

A esto hay que añadir la "autenticidad" de sus revelaciones acerca del comunismo, cuyo valor de propaganda aprecian los imperialistas sin pararse a pensar si el renegado en cuestión, por su posición puramente periférica en el movimiento, está realmente en condiciones de hallarse informado acerca de éste. Como la propaganda anticomunista ha descendido, según hemos dicho, al bajo nivel de los Krawtschenko, toda mentira y toda calumnia son buenas para ella, aunque aparezcan aderezadas de la manera más burda. Además, se considera a los renegados como gentes especialmente dignas de crédito, por la sencilla razón de que ya no les queda, mirando hacia atrás, ningún otro camino abierto. Burnham expresa esto mismo, diciendo que son más inmunes al envenenamiento ideológico del comunismo que los que no han pasado por la misma estación de tránsito; su "no" ante el comunismo es más patético que el de los demás. Su odio, su sentimiento de venganza, su resentimiento, son emociones altamente cotizables en el campo de la propaganda anticomunista. Y todo ello explica por qué —por extraordinariamente bajo que sea el nivel de sus conocimientos y de sus talentos— se ven convertidos de la noche a la mañana en verdaderos campeones y en corifeos de la lucha ideológica contra el comunismo. Una prueba más de lo bajo que ha caído hoy la ideología burguesa.

De esta situación y de la conciencia de la inferioridad espiritual y moral de sus actuales patronos, brotan la soberbia y la infatuación de los renegados. Crossman relata una conversación con Koestler, en la que éste le dijo: "Nosotros, los que fuimos comunistas, somos los únicos que, a vuestro lado, sabemos qué es lo que realmente se ventila." Y Silone llega, en su infatuación, a afirmar "que la última batalla se librará entre comunistas y ex-comunistas". Lo cual no pasa de ser, naturalmente, una broma bastante mala, cuyo único valor es el demostrar que Silone ha olvidado ya lo que cualquiera puede aprender en un curso elemental de introducción. Este chiste malo es, sin embargo, bastante significativo, por cuanto que hace resaltar un aspecto de la actitud moral-espiritual de los renegados. El otro aspecto es un nuevo matiz, una nueva acentuación de la psicología y la moral de la decadencia. Y aquí es donde se encierra el motivo decisivo de la importancia que estas gentes tienen para la burguesía actual. Ésta sólo puede servirse ya, en rigor, de tullidos morales o de gangsters. Por eso los renegados son el mejor material humano que puede manejar. Pues constantemente se manifiesta en ellos el fundamento de su contextura anímica, supercompensado por la soberbia y decadentemente roto y desgarrado. "El verdadero ex-comunista —afirma Crossman— ya no puede volver a ser nunca una personalidad coherente." Y Koestler confirma este diagnóstico, haciendo pronunciar a uno de sus personajes —a un poeta ex-comunista— las siguientes palabras acerca de sí mismo: "Hay una poesía lírica y una poesía sacra; existe también una poesía del

amor y una poesía de la rebelión; pero no hay la poesía de los apóstatas." Esta psicología del renegado, aun siendo, directamente considerada, un fenómeno marginal extremo, contiene, a pesar de todo, algo muy típico de todo este período. La decisiva mendacidad interior, que aquí se expresa bajo la forma de un hipócrita cinismo, informa todos los fenómenos interiores y exteriores de la vida. Como la lucha ideológica contra el comunismo no puede ni debe, en modo alguno, expresar cuál es su verdadero contenido, a saber: la lucha por mantener en pie la explotación, frente al intento de abolirla, toda la plataforma de la controversia ideológica no puede ser otra cosa que una trama hecha de mentiras y de engaños: lucha de la "libertad" contra la "opresión": una escueta mentira más, cínicamente proclamada. Y de esta fundamental falacia del "mundo libre" se sigue, obligadamente, todo el método Krawtschenko.

Sus consecuencias se hacen patentes ante nosotros en todos los campos de la cultura. El empeño por forzar administrativamente la hegemonía cultural de los Estados Unidos no va dirigido sólo al campo directamente político. Unas veces, se considera la dirección ideológica norteamericana como una cuestión universal; otras veces, desempeñan también un papel decisivo los intereses materiales de los editores, de los fabricantes de cine norteamericanos, etc. Un cine tan altamente desarrollado como el italiano y el francés tiene que librar, en sus propios países, una lucha desesperada por la existencia contra la sucia competencia de los Estados Unidos, protegida por el Estado. El libro progresivo francés tiene que rodearse de un movimiento organizado de masas como muralla protectora contra la difusión en masa de la literatura abominable y detectivesca, de los *Digests,* etc. Al paso que la propaganda norteamericana de la guerra fría pretexta salvar a la cultura europea del "totalitarismo oriental", la verdadera cultura europea sostiene una lucha a vida o muerte, por defender el derecho a existir y por salvarse, precisamente frente a las agencias del "siglo norteamericano".

Tal es la situación exterior. ¿Y la interior? Ya hemos hablado de toda una serie de problemas decisivos de la cultura. Sólo queremos destacar aquí, por último, otro que, a pesar de que sólo interesa realmente a una capa relativamente exigua de la intelectualidad, constituye, sin embargo, el motivo común que une entre sí a intelectuales por lo demás muy divergentes y los encadena a las tendencias de concepción del mundo del "mundo libre". Nos referimos al derecho al no conformismo.

En pocos aspectos como en éste podemos ver cómo se juega con algo puramente ilusorio. El aparato editorial, de cine, de prensa, etc., del capitalismo monopolista reduce extraordinariamente el margen real y efectivo de semejante no conformismo, sobre todo en las condiciones de la guerra fría. Por supuesto que, dentro de los marcos en cada caso preestablecidos, se toleran y hasta se exigen los matices personales. Pero, tan

pronto como se produce una divergencia real y efectiva en cuestiones de contenido esencial, interviene el aparato de la publicidad, imponiendo un silencio de muerte (ahí está el caso del entierro de Paul Eluard y de las necrologías dedicadas al gran poeta), que suelen llevarse hasta la persecución directa (caso Chaplin). Los defensores del no conformismo harían, pues, bien en preguntarse: ¿cuál es el no conformismo que prácticamente se consiente en el "mundo libre"? Sartre, por ejemplo, fue un héroe de la "libertad de pensamiento" mientras empleó su pluma contra el comunismo; desde que, en 1952, tomó parte en el Congreso de los Pueblos por la Paz, celebrado en Viena, se ha convertido en un sujeto despreciable para el "mundo libre". A la pregunta de ¿conforme con quién y con qué?, el "mundo libre" da una respuesta categórica: se puede (y se debe) profesar audazmente su "no conformismo" manifestándose, en los Estados Unidos, en la Alemania de Adenauer, etc., en contra de la Unión Soviética y en contra del socialismo. Hay, incluso, libertad para emplear, al hacerlo, toda suerte de argumentos, los que se desee. Pero siempre y cuando que se marche de acuerdo con el capitalismo monopolista y con su política imperialista de agresión: sólo quienes estén conformes con esto son reconocidos y respetados como "no conformistas" que marchan por el camino derecho.

Pero la problemática del no conformismo va mucho más allá. Ya decía Lenin, en su obra *Empiriocriticismo,* que los distintos matices profesorales de la teoría del conocimiento, matices individuales, defendidos y atacados a sangre y fuego, se esfuman hasta confundirse, cuando se los contempla desde la atalaya del único problema realmente decisivo de la teoría del conocimiento: ¿Idealismo o materialismo? Pues bien, esto es aplicable, pero en medida todavía mayor, a los problemas ideológicos actuales. Quien pare la atención en los problemas realmente decisivos de la concepción del mundo, observará a través del caos a primera vista inmenso de los matices individuales que forman el panorama de la filosofía de nuestro tiempo, una monotonía espantosamente conformista; ya hemos visto cuán cerca se halla, por ejemplo considerada la cosa desde este punto de vista, un Wittgenstein de un Heidegger, a pesar de no mediar entre ellos ninguna clase de influencias mutuas. Y exactamente lo mismo ocurre en el campo de la ética, en el de la historiografía, en la posición ante la sociedad y en la estética. Y, naturalmente, también en el propio campo de la literatura y el arte.

Y son precisamente las tendencias más individualistas, las más rabiosamente no conformistas, las que llevan aparejada esa radical nivelación. Pues, objetivamente (y también, por tanto, artísticamente), "la riqueza real del individuo depende enteramente de sus relaciones reales" (Marx). Cuanto más se empeña el nuevo arte en colocar en el centro de su creación la personalidad atenida a sí misma, desprendida de la sociedad y de las

relaciones sociales, mayor va haciéndose, casi hasta confundirse, la semejanza entre todas estas figuras, al exterior tan extraordinariamente diferentes las unas de las otras. Objetivamente (y también, por tanto, artísticamente), el mundo de las relaciones humanas culturalmente desplegadas es incomparablemente más rico y más variado que el simple y escueto mundo de los instintos, razón por la cual un arte que hace de este mundo, con exclusivismo casi dogmático, el tema central, marcha forzosamente hacia la monotonía, hacia la nivelación. El coito entre Eneas y Dido no se diferencia gran cosa de la unión carnal entre Romeo y Julieta; en cambio ¡qué individualidades tan auténticas e imperecederas crean las diferencias entre los sentimientos amorosos de una y otra pareja, condicionados por las diferencias sociales y culturales! El abstraccionismo no fraternal de la mayoría de los no conformistas de hoy ha engendrado, así, una inhumana nivelación de sus creaciones. A la uniformación a que más arriba nos referíamos, impuesta desde fuera por los órganos del capitalismo monopolista, viene a unirse aquí —sin quererlo— la uniformación provocada desde dentro. Tenía razón Ernst Fischer cuando decía en el Congreso de la Paz de Wroslaw, que las modernas individualidades no conformistas se parecían como un huevo a otro huevo.

Toda esta estructura: la nivelación de la personalidad, su uniformidad, su normación, tanto mayores cuanto más ruidosa y turbulentamente se proclama el no conformismo, su reflejo en la creación artística y en la receptividad, es una situación objetiva que brota necesariamente del suelo del capitalismo monopolista; y, subjetivamente, se trata, con mucha frecuencia, de un engaño de sí mismo, de un fraude contra sí mismo. Tal es el carácter general de ese "mundo libre" de hoy, que tanto se pregona. Así era ya también bajo Hitler. Con la diferencia de que, allí, la mentira aparecía disfrazada, para unos, bajo el velo multicolor de los mitos, mientras que otros opinaban que la demagogia y la tiranía hitlerianas (y no la esencia del capitalismo monopolista desplegado, cuyo simple agente era Hitler) constituían el único obstáculo, cuya eliminación traería consigo el advenimiento de la beatífica era del individualismo no conformista. El velo ha caído, el griterío se ha apagado. Y todo el mundo puede darse cuenta, hoy, de que la coacción de la apologética del sistema capitalista, y concretamente bajo su forma actual, agresivamente guerrera, no es más que la condición previa para un no conformismo tolerado. El margen de la libertad de movimientos es, en este mundo, cada vez más estrecho, y el contenido prescrito y que se obliga a proclamar, cada vez más pobre y más mentiroso. Parece increíble, pero es verdad. La ideología de la guerra fría ha traído consigo un descenso del nivel, incluso con respecto a Hitler. Para convencerse de ello, no hay más que comparar a un Hans Grimm con un Koestler, o a un Rosenberg con un Burnham.

Las causas de esto ya las hemos puesto de relieve. Residen en el hun-

dimiento de la apologética indirecta, que podía, por lo menos, poner a los ideólogos el cebo de la engañosa apariencia de una unión con el pueblo. Por mucho que se esfuercen con el sudor de sus frentes, los *brain-trusts* de hoy serán incapaces de sacar de su caletre, para la lucha contra el comunismo, una nueva forma que pueda entusiasmar realmente al pueblo. La mendacidad es cada vez mayor, y su manera de presentarse cada vez menos tentadora y menos atractiva. Hitler todavía pudo arramblar con todo lo que encontró de reaccionario en cien años de trayectoria irracionalista y sacar el irracionalismo, como hemos visto aquí, de los salones a la calle. La obligación, socialmente condicionada, de recurrir a la apologética directa hace que esto sea imposible, hoy, para los nuevos apologistas.

V

HUELGA DECIR que también en la Alemania occidental encontramos todas estas tendencias que hasta aquí hemos venido esbozando y que se dan, sobre todo, en la ideología dominante en los Estados Unidos. Con determinadas variaciones, naturalmente, en las que vale la pena detenerse un poco, dado el papel tan importante y tan actual que Alemania está llamada a desempeñar en el mundo de hoy.

En primer lugar, la Alemania occidental es el centro de los ex-fascistas hitlerianos. Las potencias de ocupación no han hecho nada, por supuesto, para extirpar, ni en el terreno de la organización ni ideológicamente, las raíces del nazismo. Por el contrario, han hecho cuanto han podido por salvar y conservar para el mañana a los elementos del movimiento nazi y de sus aledaños espirituales que consideran que pueden serles útiles en la lucha contra la Unión Soviética. De todos modos, no cabe duda de que era necesario proceder a un cierto cambio de actitud espiritual —exterior e interiormente— para convertir a un peón de Hitler en un ideólogo de Truman o de Eisenhower. Bastará con referirse, a pesar de toda la ideología en cuanto a las tendencias fundamentales, a las diferencias de estructura ideológica, cuyos lineamientos fundamentales hemos esbozado aquí. Este examen ofrece un interés especial para nosotros, pues nos permitirá observar los cambios experimentados en el período norteamericano por los ideólogos que marcharon a la cabeza en la etapa de preparación y afianzamiento del hitlerismo.

Donde aparece más sencilla la situación es en aquellos que, si bien, objetivamente, en lo ideológico, por haber llevado al extremo el irracionalismo, prepararon espiritualmente el camino a Hitler y disfrutaron bajo su régimen de una vida asegurada y tranquila, no participaron, sin embargo, directamente —por su propia voluntad o por razones personales de otro orden— ni en el régimen ni en el movimiento hitlerianos.

Representante típico de esta categoría de ideólogos es, sobre todo, Jaspers. Todavía hoy se hace valer el principio de su filosofía, tan viejo y tan acreditado: compartir plenamente, en cuanto al contenido, las tendencias reaccionarias de moda, pero procurando, al mismo tiempo, adaptarlas al tibio y moderado "justo medio" de los salones de la pequeña burguesía intelectual. Fiel a esta norma, Jaspers fue existencialista, irracionalista, kierkegaardiano y nietzscheano, sin que nadie, por tanto, bajo Hitler, tuviera nada que reprocharle. Pero ahora, después de la caída de Hitler, Jaspers descubre, de pronto, la razón.

Claro está que esta "razón" de Jaspers tiene, lo mismo que antes el irracionalismo, solamente una misión: refutar el marxismo. Y no puede negarse que esta refutación es bastante "original". El marxismo —dice Jaspers— es, en rigor, una magia seudocientífica: "Lo destructor es lo creador. Evoco la nada, y tengo delante de mí el ser. No es, en realidad, tanto en los conceptos como en los actos, más que la repetición de la magia, disfrazada de seudociencia. Y a la magia corresponde también, en los marxistas, la afirmación de poseer un saber superior." La "originalidad" de Jaspers se reduce al empleo de esa palabra a la moda —lo "mágico"—, que en los tiempos de la razón semántica suena a comprometedora y hasta a aniquiladora, para el marxismo. Fuera de esto, es la misma argumentación que Dühring empleara hace tres cuartos de siglo y cuya refutación puede encontrar cualquiera, sin tomarse grandes molestias, en el *Anti-Dühring* de Engels. Lo que ocurre es que Jaspers ignora el Abc del marxismo, y refuta triunfalmente lo que no son más que fantasmas creados por él mismo.

En contra de esa "superstición del saber" que es, supuestamente, tal como él se lo representa, el marxismo, recomienda Jaspers, como receta ya probada, su propio irracionalismo, ahora peinado y vestido a la última moda. Remontémonos, nos dice, al "acto originario" de la "ontología" en boga: "Percibiremos, entonces, el lenguaje de todas las cosas y adquirirá sentido para nosotros el mito; la poesía y el arte se convierten, así, en '*organon* de la filosofía' (Schelling). Pero el lenguaje del mito no debe confundirse con el contenido del saber. Lo observado en la contemplación y que luego se impone en la práctica no debe cancelarse ni adquirir el carácter de un saber, allí donde la razón hace valer por la fuerza la contrastación de la verdad. Esta contrastación de la verdad no es un examen realizado sobre la experiencia, sino sobre el propio ser, sobre la elevación o el descenso del ser uno mismo a través de ella, sobre el contenido de nuestro amor."

Y, en relación con esto, procede en seguida Jaspers a determinar la conexión entre su vieja y su nueva filosofía, del modo siguiente: "Hace algunas décadas, hablaba yo de la filosofía existencial, añadiendo entonces que no se trataba de una nueva y especial filosofía, sino de la filosofía

una y eterna, a la que, en momentos de extravío en lo puramente objetivo, pudo dársele como acento el contenido fundamental kierkegaardiano. Hoy, preferiría llamar a esta filosofía la filosofía de la razón, puesto que parece apremiante acentuar esta antiquísima esencia de la filosofía misma."

El acentuar el predominio de la razón es la única garantía posible para el nacimiento de auténticos mitos: "El mito es, pues, el lenguaje inexcusable de la verdad trascendente. La creación del auténtico mito es el verdadero esclarecimiento. Este mito alberga dentro de sí la razón y se halla bajo el control de la razón. Por medio del mito, por medio del símbolo y la imagen, adquirimos nuestra conciencia más profunda del límite." Allí donde falta esta atalaya protectora, se produce necesariamente una inversión. Y el peligro de ello, según Jaspers, es que surja entonces, no una "impotente nulidad", sino un "poderoso embrujo". Jaspers se vale, por tanto, de la añeja distinción entre la magia negra y la magia blanca para llevar a la filosofía la línea fomentada por los dirigentes de la guerra fría. Son, en efecto, las "experiencias" de la criminal política muniquesa las que deben suministrar la razón para rechazar como apaciguamiento todo entendimiento serio con la Unión Soviética. Por tanto, Jaspers trata de suplir ahora, como luchador contra el marxismo, lo que no había sido capaz de hacer antes, en la defensa ideológica contra el nazismo. Paralelismo tanto más patente cuanto que la afinidad política entre Chamberlain y Hitler no era menor que la afinidad filosófica entre el irracionalismo jaspersiano y el matiz nazi de este mismo irracionalismo.

El hecho de que destaque y exalte el mito no estorba las coincidencias de Jaspers con la semántica. Entre otras razones, porque sus apelaciones constantes a Kant son tan agnóstico-irracionalistas como la fundamental posición filosófica de la semántica; basta recordar el irracionalismo de Wittgenstein. En ambos se acusa —bajo la agujereada máscara de la racionalidad— una actitud de desesperación frente a la razón, la impotencia de la razón, la autodesintegración de ésta. Para Jaspers, la "razón" es, por ejemplo, algo ahistórico *a priori* (llama a Marx relativista, porque reconoce la racionalidad de la historia), es lo opuesto al conocimiento causal —"sólo conocemos causalmente lo carente de razón", dice Jaspers— y necesariamente tiene que ser, por tanto, impotente en absoluto frente a la realidad. Lo que, de este modo, entiende Jaspers por filosofía de la razón es, sencillamente, el viejo irracionalismo, bajo un ropaje acomodado a las necesidades norteamericanas de hoy: la misma filosofía de antes que exaltaba la falta de salidas y adaptada, lo mismo que antes, al "confort" moral-espiritual de una intelectualidad que, a la manera pequeño-burguesa, cree bastarse a sí misma.

El paso a la nueva situación era mucho más difícil de dar para un Heidegger. Éste no sólo había ayudado ideológicamente al advenimiento

del fascismo, sino que había actuado directa y activamente en favor de Hitler. No era fácil para él, en estas condiciones, obtener una amnistía total y verse rehabilitado en su puesto ideológico dirigente, ahora al servicio de la nueva barbarización de la filosofía, y precisamente enganchándose al carro de los que, al parecer, habían luchado contra Hitler, y todo ello, además, sin sacrificar las "conquistas" logradas en la preparación espiritual del hitlerismo; en una palabra, presentándose ante el público, al mismo tiempo, como otro y el mismo de antes. ¿Cómo sale Heidegger airoso de este tan difícil empeño? No olvidemos que el arsenal kierkegaardiano encierra un arma excelente para estos casos: la del incógnito. Este recurso ocupa hoy el centro del pensamiento heideggeriano. Cierto es que en el propio Kierkegaard la situación era relativamente sencilla. Objetivamente, porque el incógnito se desprendía, en su filosofía, como una necesaria consecuencia de la antirracionalidad y la antihumanidad de la actitud ante Dios; personalmente, porque Kierkegaard no tenía nada comprometedor que ocultar.

Heidegger —los filósofos retraídos del mundo y misántropos suelen ser gentes muy prácticas en la organización de su vida privada— sabe perfectamente que en la época de la alianza del Vaticano y Wallstreet el ateísmo no es una mercancía de fácil cotización. Y saca de esto las consecuencias oportunas. No, ciertamente, en la forma de una ruptura abierta con el ateísmo y el nihilismo de *El ser y el tiempo,* sino contentándose con declarar apodícticamente que su obra principal no es atea ni nihilista. Pero, a pesar de esta adaptación a las tendencias religiosas de los nuevos tiempos, no acierta a poner la teología kierkegaardiana directamente al servicio de sus fines personales. En cambio, intenta, mediante el desarrollo ulterior de su teoría de la historia y del tiempo, ya conocida de nosotros, derivar un incógnito de principio como la esencia de toda historicidad. (Claro está que, si nos fijamos en su contenido fundamental, vemos que esto sigue siendo, en lo esencial, una variante a tono con los tiempos de la tesis kierkegaardiana de que sólo para Dios existe una historia universal.) Para Heidegger, la historia es, ahora, un terreno de "extravíos", de incógnito ontológico de principio: "El ser se sustrae, al entregarse de prestado al ente. De este modo, extravía el ser, iluminándolo, el ente con el extravío. El ente acaece en el extravío, por el que el ser vaga extraviado, creando así... el error. Éste es el espacio esencial de la historia. En él vaga extraviado lo esencial de la historia por delante de lo igual a sí mismo... De la época del ser surge la esencia epocal de su destino, en la que es la verdadera historia universal. Cada vez que el ser se atiene a sí mismo en su destino, se produce, bruscamente y de improviso, un mundo. Toda época de la historia univesal es una época de extravío."

El filósofo encuentra así la fundamentación y justificación ontológicas

de su conducta en la época de Hitler. Este pensamiento cobra una forma todavía más concreta en su ensayo sobre —aunque mejor diríamos contra— el humanismo. Subraya en él —con su conocida tergiversación de Hölderlin— que la actitud de éste ante el helenismo era "algo sustancialmente distinto al humanismo". "Por eso los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin pensaban y vivían con respecto a la muerte de otro modo que lo que la publicidad hacía pasar por la opinón alemana." Heidegger silencia, aquí, discretamente —es posible que también esto forme parte del incógnito histórico ontológico—, que, bajo Hitler, los jóvenes a que él se refiere no sólo adoptaban otra "situación ante la muerte", sino que tomaban una parte muy activa en los asesinatos y las torturas, los robos y las depredaciones. Tal vez considere superfluo mencionar esto, pues al fin y al cabo el incógnito lo cubre todo: ¿quién podría saber lo que aquellos discípulos de Heidegger embriagados por Hölderlin "pensarían y vivirían" al arrear a las mujeres y a los niños, como ganado, a las cámaras letales de Auschwitz? Como nadie podría saber tampoco lo que "pensaría y viviría" el propio Heidegger cuando arreaba a los estudiantes de Freiburg a votar por Hitler. Después de todo, no hay en la historia nada que podamos conocer de un modo unívoco: la historia es un "extravío" general.

Heidegger trata de conseguir, con esto, tres cosas. En primer lugar, pretende sustraerse totalmente a las responsabilidades contraídas por él al apoyar activamente a Hitler. En segundo lugar, aspira a mantener en pie su viejo punto de vista existencialista. Y, en tercer lugar, quiere dar a entender que todos los cambios introducidos ahora en su filosofía para adaptarla a la politica norteamericana fueron siempre concepciones suyas. Artes acrobáticas que sólo pueden llevarse a cabo, naturalmente, con ayuda de una falta de decoro científico. Su antiguo discípulo Karl Löwith ha puesto de manifiesto la estafa en la *Neue Rundschau:* "Una contradicción no puede despejarse ni por una diferencia de perspectiva en cuanto al punto de vista, ni por una correspondencia dialéctica. En el epílogo a la cuarta edición de *Was ist Metaphysik?* [*¿Qué es metafísica?*] se dice, refiriéndose a la verdad del ser, que el ser es, 'probablemente' sin el ente, 'pero' que el ente no es nunca *sin* el ser. En la quinta edición de la misma obra, publicada seis años después, desaparece el 'pero' con el que se subrayaba la contraposición y se sustituye el 'probablemente' por un 'nunca', con lo que todo el sentido anterior de la frase se vuelve del revés, y además sin dar a conocer ni explicar el cambio. ¿Qué diríamos del teólogo que afirmase, primero, que Dios puede existir probablemente sin la creación y, más tarde, que no puede existir nunca sin ella? ¿Cómo explicarse que un pensador centrado en el lenguaje y que sopesa tan cuidadosamente sus palabras como Heidegger introduzca un cambio tan radical y en un pasaje tan decisivo? Es evidente que la fórmula verdadera

y adecuada tiene que ser una de las dos, pero no pueden ser ambas al mismo tiempo."

Ahora bien, ¿hacia dónde va esta filosofía? No cabe duda de que retiene su irracionalismo extremo de los tiempos prefascistas. Cuando Heidegger dice, hoy, que "el pensamiento comienza allí donde caemos en la cuenta de que la razón desde hace siglos glorificada es la más tenaz contradictora del pensar", no hace más que sacar las consecuencias extremas de lo que desde el primer momento se contenía implícitamene en la "eidética" husserliana. Y como, según hemos visto, la fenomenología se halla íntimamente unida, en sus orígenes, al machismo, a Heidegger no le cuesta un esfuerzo demasiado grande —en el fondo— venir a colocarse muy cerca de la semántica. Su tozudez terminológica y su sutileza para las palabras son bien conocidas. Por eso, hoy —y como coronación del machismo, de la fenomenología y de la semántica—, puede hacer del lenguaje una metodología filosófica. "El pensamiento aglutina el lenguaje en el simple decir. El lenguaje es, por tanto, el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. El pensamiento abre, con su decir, surcos invisibles en el lenguaje. Más invisibles que los que el labrador traza, al recorrer lentamente la tierra que ara." Es una semántica "poética", como matiz específico alemán. Pero el abismo irracionalista es en ambos casos el mismo, ya se recurra deliberadamente, como forma directa de expresión, a la forma "poética" o a la forma fría y escueta de la prosa.

Pero la aproximación metodológica apunta al acercamiento intrínseco. El ser heideggeriano (por oposición al ente) no se halla muy lejos de lo que, según Wittgenstein, puede mostrarse, pero no expresarse. Y, por métodos semejantes se llega a consecuencias parecidas. Heidegger había saludado en Hitler el advenimiento de una nueva era, con lo que —para decirlo con palabras suaves— quedó en una postura bien poco airosa. Hoy, se muestra más cauteloso, por lo menos en el modo de expresarse, pero trata de agarrarse a los que mandan o cree él que van a mandar, lo mismo que ayer se agarró a Hitler. Se expresa de un modo cauteloso y deliberadamente oscuro; pero a través de esta penumbra deja traslucir, una vez más, la idea de una nueva era: "¿Nos hallamos, acaso, incluso en vísperas de la más tremenda transformación de la tierra y del tiempo del espacio histórico del que pende? ¿Nos encontramos ante las primeras sombras de una noche que nos llevará a otra aurora? ¿Nos disponemos precisamente a internarnos en el terreno histórico de este anochecer? ¿Será este territorio crepuscular, en Oriente y en Occidente y a través de lo europeo, el escenario de la venidera y destinada historia inicial? ¿Seremos ya nosotros, hoy, gentes crepusculares, en un sentido que sólo se esclarecerá mediante nuestro paso a la noche del mundo? ¿De qué nos sirven todas las filosofías de la historia calculadas sólo históricamente, si no hacen más que cegarnos con lo que nuestra mirada puede abarcar en las materias histó-

ricamente aportadas, explicarnos la historia sin entrar nunca a pensar los fundamentos de sus razones explicativas a base de la esencia de la historia, y ésta a base del ser mismo? ¿*Somos* nosotros realmente los hombres tardíos que somos? ¿Pero somos también, al mismo tiempo, los hombres prematuros de la alborada de otra era completamente distinta del mundo que ha dejado ya atrás nuestras actuales representaciones históricas de la historia?"

La forma interrogativa y las imágenes de un estado de ánimo pesimista traslucen la situación actual de Alemania. Son indispensables, pues el tono pesimista es, hoy, inseparable del deseo de influir sobre la *élite* de la intelectualidad, sobre todo de la alemana. Pero, detrás de todo eso —escondido en una deliberada penumbra— están, visibles o, por lo menos, descifrables, los perfiles del "siglo norteamericano", del Estado mundial bajo la égida de los Estados Unidos. (Claro está que, si eventualmente llegara a cobrar independencia un imperialismo alemán que aspirara de nuevo a la dominación mundial, estas palabras de Heidegger podrían interpretarse también como una "profecía" de él.) Al parecer, Heidegger no está todavía satisfecho con haberse puesto en evidencia bajo Hitler y aspira, incondicionalmente, a un segundo fiasco. El cual sería, sin duda, la adecuada realización de su filosofía de la historia, concebida como la teoría del "extravío".

En estas manifestaciones de Heidegger lo más importante es, naturalmente —en un plano inmediato— la perspectiva ya señalada por nosotros. Pero, al lado de ella, no debe olvidarse tampoco, totalmente, el método. Ya veíamos en su lugar oportuno cómo Heidegger estatuye una historicidad "apropiada", para poder así luchar más eficazmente contra la historicidad corriente, que él considera "vulgar". Y esta tendencia se acentúa todavía más en él en el período de posguerra. *El ser y el tiempo* es todo él, en esencia, una gran polémica contra el marxismo, pero sin descubrir este carácter ni a través de una sola alusión clara; pero, ahora, Heidegger se siente ya obligado a llamar a Marx por su nombre. "Lo que Marx —dice—, en un sentido especial e importante reconocía, partiendo de Hegel, como la enajenación del hombre, tiene sus raíces más profundas en la carencia de patria del hombre de los tiempos modernos... La concepción marxista de la historia es superior a todas las demás, porque Marx, al experimentar la enajenación, penetra en una dimensión esencial de la historia."

Claro está que, en seguida —como todos los vulgarizadores burgueses del conocimiento histórico—, reduce el marxismo a la técnica. Pero, con ello, proclama ya abiertamente que Heidegger considera el marxismo como el fundamental enemigo al que se trata de combatir. En todo esto se acusa, de una parte, la batalla general de repliegue de la filosofía burguesa frente al marxismo. Del mismo modo que ya Nietzsche, después de la negación

schopenhaueriana de toda historia, se vio obligado a fundamentar un seudohistoricismo místico, la fenomenología del período imperialista, partiendo del ahistoricismo de Husserl, avanza a través de Scheler hasta esta "apropiada" historicidad de Heidegger. Y, de otra parte, las consideraciones más arriba transcritas revelan claramente la intención de Heidegger de desacreditar todo conocimiento real y concreto de la historia. No en vano dice: "¿De qué nos sirven todas las filosofías de la historia calculadas sólo históricamente, si no hacen más que cegarnos con lo que nuestra mirada puede abarcar en las materias históricamente aportadas, explicarnos la historia sin entrar nunca a pensar los fundamentos de sus razones explicativas a base de la esencia de la historia, y ésta a base del ser mismo?"

Se trata aquí de una tendencia general de la época. Para ilustrarla con un ejemplo actual, nos remitiremos una vez más a la polémica entre Camus y Sartre, a la que ya nos hemos referido en otra oportunidad. Para nada nos interesa, en este momento, saber hasta dónde, en cuanto a los detalles, está Camus de acuerdo con Heidegger. Lo importante para nosotros, ahora, es ver cómo se defiende, furioso, contra la imputación de que mantiene una actitud ahistórica e incluso antihistórica, pero cómo, al mismo tiempo, opera su repliegue individualista-anárquico del campo de la historia real en nombre de una "suprahistoria", exactamente lo mismo que Heidegger recurre a la historicidad del "ser" en contra de la del "ente".

Pero, más importante aún, como signo de una saludable crisis en el seno del existencialismo, es la apasionada protesta que Sartre y sus partidarios oponen a esta posición de Camus. Sartre contesta a éste con las siguientes certeras palabras: "Nuestra libertad actual no es otra cosa que *la opción de la lucha para llegar a ser libres.* Y el aspecto paradójico de esta fórmula no hace más que expresar lo paradójico de nuestra condición *histórica.*" Pero la paradoja que evidentemente existe para una filosofía como la de Sartre puede atribuirse —objetivamente— a una protesta. Protesta que nace del sano instinto vital del hombre de nuestro tiempo que no quiere verse envuelto en la responsabilidad de la hecatombe mundial fomentada por los Estados Unidos y que se percata claramente, en la práctica, de lo que la lucha proletaria de clases y la acción de los partidos comunistas representan en el movimiento de defensa contra ese peligro de guerra; que, por consiguiente, comprende la peligrosidad de una concepción de la historia como la de Camus y Heidegger, dándose cuenta de sus consecuencias reales, sin advertir todavía —por el momento— que, al razonar así, opone a un punto de vista consecuentemente existencialista un criterio existencialista paradójicamente contradictorio. En efecto, todo lo que hay de paradójico en su respuesta polémica se reduce a que, después de empezar interpretando el concepto de libertad en un sentido existencialista ortodoxo, lo emplea a renglón seguido, en la misma frase, en un sentido

histórico real. La suerte que a Sartre le esté reservada como pensador dependerá de la dirección en que pueda y quiera resolver esta "paradoja"

En Heidegger, el cinismo queda oculto cuidadosamente bajo un torrente de palabras, en las que el filósofo coquetea con una misteriosa oscuridad y que pretenden ser poéticas. En el que un día fue jurista de cámara de Hitler y su teórico del derecho, C. Schmitt, el cinismo se muestra sin tapujos. Cuál es el objetivo ideológico de su actual teoría del derecho internacional, ya lo hemos visto más arriba. No es aventurado pensar, juzgando por la fórmula sostenida por él, que defiende al imperialismo norteamericano, hoy, con tanto celo como ayer sirviera a Hitler. Y lo hace con el mismo ingenio, con el mismo espíritu paradójico y el mismo cinismo; cuenta, por tanto, con todas las probabilidades para ser acogido amorosamente en el regazo de los nuevos señores, para imponerse con todas las de la ley en lo que hoy es el cuartel general de la reacción internacional y de la preparación de la guerra. Sin embargo, también él siente (o sentía, por lo menos) la necesidad de "redimirse" de sus pecados hitlerianos. Y como quiere —mucho más decididamente que Heidegger— transferir al futuro norteamericano (o, eventualmente, al imperialismo alemán, si éste llegare a resucitar y a hacerse independiente) todos sus anteriores designios reaccionario-agresivos, también para él es el incógnito el arma ideológica adecuada.

En sus comentarios a un discurso radiado de Karl Mannheim, inmediatamente después del final de la guerra, da Schmitt una explicación tan inocente del papel desempeñado por él bajo el régimen hitleriano, que en ella salta a los ojos de cualquiera que sepa, sencillamente, leer el carácter cínico-nihilista del incógnito, el derecho filosófico a mentir con el mayor descaro. "Quedaba —dice Schmitt— el tradicional recurso, tranquilo y consagrado, de retirarse a la vida privada, con la mejor disposición a colaborar correctamente con cuanto ordenara el gobierno legal vigente." Y hasta tiene la insolencia de acusar de superficialidad a cuantos, bajo Hitler, se atrevían a criticar un comportamiento semejante al suyo. "Si mereciera ser tomado en cuenta —dice— lo que aparece iluminado por los reflectores de una total y patentada publicidad y si, además, se concibieran las cosas como si el hecho de aparecer en esa escena pública significara ya someterse espiritualmente y sin reservas a ella, podríamos decir que la labor científica realizada durante los pasados doce años no merece ser tomada en cuenta." (En este libro, hemos "tomado en cuenta" como se merece la "labor científica" realizada por Schmitt bajo el régimen de Hitler y a su servicio.) Lo que en el incógnito de la intimidad privada ocurriera ha quedado, como es natural, envuelto en el secreto. De vez en cuando, Schmitt rasga el incógnito para dar a entender discretamente que también figuraba entre quienes no estaban de acuerdo con Hitler. Sin embargo, es un hecho histórico que, por los días en que hombres como, por

ejemplo, Niemöller, Wiechert, Niekisch y otros, para no hablar de los comunistas, manifestaban claramente su repulsa del hitlerismo, Schmitt se ocupaba empeñosamente en elaborar los principios de la filosofía del derecho y del derecho internacional destinados a justificar las acciones de Hitler, desde los asesinatos en masa del año 1934 hasta la invasión de los países neutrales por la Reichswehr.

Pero el propio Schmitt se da cuenta de que, en un caso como el suyo, no resulta muy convincente el incógnito, elevado al plano de la abstracción subjetivista kierkegaardiana-heideggeriana. Recurre, en vista de ello, a una importante —y supuesta— analogía histórica. Escribe, refiriéndose a Hobbes: "*Hobbes,* en cambio, supo comprenderlo mucho mejor. Al cabo de otro siglo de disputas teológicas y de guerras civiles europeas, su desesperación era infinitamente más profunda que la de Bodin. Hobbes era uno de aquellos grandes solitarios del siglo XVII, que se conocían todos los unos a los otros. No sólo comprendía la compleja naturaleza del moderno Leviatán, sino también el trato con él y la conducta aconsejable para un individuo capaz de pensar por su cuenta, cuando se siente arrastrado a un tema peligroso... Meditó, habló y escribió acerca de estos peligrosos problemas, sin desviarse nunca de la línea de la libertad de espíritu y procurando siempre dejar a cubierto su persona, o mediante la evasión o escondido donde nadie le viera." La "pequeña" diferencia —aunque nada desdeñable, desde el punto de vista filosófico y desde el punto de vista político-moral— está en que Hobbes abogaba por lo que entonces era el progreso, mientras que Schmitt tomaba todas aquellas precauciones para servir a la más desenfrenada reacción. Pero, detrás de esta analogía hay aún algo más: la profesión de fe de Schmitt de proseguir sus actividades de lucha en el ala extrema de la reacción militante. He aquí, en efecto, cómo construye su analogía: del mismo modo que a Hobbes, en su tiempo, le tenía sin cuidado el que la liquidación del feudalismo y la instauración del moderno Estado burgués centralizado fuese obra de los Estuardos o de Cromwell, a él —a Carl Schmitt— le es indiferente que la dictadura del monopolismo capitalista sea asegurada por Hitler, por Eisenhower o por un nuevo imperialismo alemán redivivo.

De aquí que pueda, según hemos visto, redactar la mejor antología epigramática al servicio de la política exterior de los Estados Unidos, como ayer lo hizo a favor de la política exterior de Hitler. De aquí también que presente, hoy, ante los Estados Unidos, el dilema inevitable de aislamiento o intervención: "Las contradicciones —dice —surgen de la problemática no resuelta de un desarrollo del espacio que lleva consigo el forzoso postulado de encontrar el camino hacia grandes espacios delimitables, que reconozcan junto a sí otros grandes espacios, o el de convertir la guerra del derecho internacional anterior en una guerra civil global, extendida al mundo entero." De aquí que Schmitt se dedique, hoy, a publicar toda una

serie de estudios, viejos y nuevos, sobre su figura favorita de siempre, sobre Donoso Cortés.

¿Qué es lo esencial, en todo ello? La contraposición entre la ideología burguesa y el marxismo. Éste ha sabido comprender y poner de manifiesto el entronque con el presente de la trayectoria histórica que va desde 1848 hasta nuestros días; la ideología burguesa, en cambio, no. Schmitt resume así la situación: "La conciencia de la continuidad lleva consigo una marcada superioridad y hasta un monopolio de los autores comunistas con respecto a los otros historiadores que no se orientan en los acontecimientos de 1848 y pierden, a consecuencia de ello, el derecho a emitir un juicio acerca del presente. La perplejidad de los historiadores burgueses es grande. De una parte, condenan la represión de la revolución, pues no quieren pasar por reaccionarios, mientras, por otra parte, saludan la restauración de la paz y la seguridad como una victoria del orden."

Se trata, según Schmitt, de romper este monopolio comunista, esclareciendo "las continuidades no socialistas" (es decir, los éxitos y tradiciones de la contrarrevolución). Y el ideólogo indicado para fundamentar esta continuidad es, según Schmitt, el español Donoso Cortés: "Lo esencial es la conciencia clara de que es precisamente la seudorreligión de la humanidad absoluta la que abre el camino hacia el terror inhumano. Era ésta una nueva conciencia, más profunda que las muchas grandiosas predicaciones de un De Maistre acerca de la revolución, la guerra y la sangre. Comparado con el español que supo mirar al abismo del terror de 1848, De Maistre sigue siendo un aristócrata de la restauración del *ancien régime,* un prolongador y ahondador del siglo XVIII." De donde se sigue, según Schmitt: "Pero el monopolio del esclarecimiento del siglo encierra algo muy importante, a saber: la legitimidad histórica del propio poder, el derecho al empleo de la violencia y la absolución del Espíritu universal por todos los crímenes cometidos en su nombre."

Donoso Cortés se ve convertido, así, en el antepasado de la despótica dictadura pura y simple del capitalismo monopolista. "Su gran importancia teórica [la de Donoso Cortés] para la historia de la teoría contrarrevolucionaria radica en que abandona la argumentación legitimisma, para ofrecernos, no ya una filosofía de Estado de la restauración, sino una teoría de la dictadura." Y Schmitt, dejándose arrastrar por el entusiasmo de esta perspectiva ahora descubierta, rasga su incógnito y proclama ya sin tapujos lo que su héroe ideológico había puesto de manifiesto ante él con colores tan fascinantes: "Su desprecio por el hombre no conoce ya límites; la ciega inteligencia de éste, su pobre voluntad y el ridículo impulso de sus apetitos carnales, le parecen algo tan lamentable, que las palabras de las lenguas humanas reunidas serían pocas para expresar toda la vileza de esta criatura."

He aquí, claramente expuesto, el entronque de Schmitt con todas las

tendencias antihumanas del pasado y del presente y, al mismo tiempo, el fundamento social sobre que esta actitud descansa: estamos ante un enemigo de las masas a quien el odio enceguece, ante un frenético perseguidor de la "masificación". Y ahora, comprendemos ya cuál es la realidad que hay detrás, cuando Schmitt se muestra en desacuerdo con el régimen hitleriano: es evidente que consideraba la demagogia social de Hitler, cuyo carácter fraudulento sin duda no le pasaba desapercibido, como una despreciable mascarada de la dictadura por excelencia del capitalismo monopolista. Lo mismo que para Spengler, para Ernst Jünger y para otros, Hitler era, para Schmitt, "excesivamente democrático", "demasiado populachero". (Sin que esta supuesta oposición impidiera a Schmitt, por supuesto, servir concienzudamente a Hitler como ideólogo, con todas las fuerzas de su espíritu.) Hoy, después de la catástrofe de la demagogia social y de la apologética indirecta, es natural que un Schmitt ventee el aire mañanero.

Como es natural, este cinismo de la ideología del incógnito se halla muy extendido entre la intelectualidad de la Alemania occidental. Ha encontrado su forma más descarada y concentrada en el libro de Ernst von Salomon titulado *Fragebogen* [*Cuestionario*], que debe tal vez a ello el haber alcanzado tal éxito editorial. Salomon figura también entre los que, habiendo ayudado objetivamente a allanar el camino al hitlerismo, abrigan "reservas" frente a él y tratan, por tanto, después de la catástrofe de la guerra, de razonar una justificación ideológica de su punto de vista del hombre que ha sobrevivido. El cinismo de un Salomon, así expresado, se distingue ventajosamente del de Heidegger, Carl Schmitt y Ernst Jünger en que es, por lo menos, sincero; en que no encubre ni trata de cohonestar el sentimiento del *J'ai vécu:* aspiraba, sencillamente, a sobrevivir al régimen de Hitler, claro está que en las mejores condiciones materiales que le fuese posible, y su postura de oposición al hitlerismo se limitaba a exteriorizar ciertas reservas en voz baja y en círculos muy íntimos. En él, el incógnito reviste, pues, un carácter sanamente prosaico, sin ninguna mística existencialista: se trata de un simple caso de mimetismo, bajo las condiciones del régimen nazi.

En cambio, Ernst Jünger, cuyo *Arbeiter* [*El trabajador*], como es sabido, contribuyó mucho más al nacimiento de la ideología nazi que los escritos marginalistas de un Salomon, participó, de una parte, mucho más intensamente en el régimen hitleriano, aunque casi siempre en puestos de representación puramente decorativos y, de otra parte, ha procurado subrayar mucho más ostensiblemente, después, su actitud de "oposición". Pero también ésta adopta la línea de una protesta aristocrática contra la populachería de la demagogia hitleriana, y no contra su contenido social; y sólo se distingue de Schmitt en que él, Jünger, destaca abiertamente y en primer plano el papel de la nobleza de nacimiento de los junkers prusianos

en la dictadura abierta (la "fortaleza" de su novela *Heliópolis*). A lo que hay que añadir, como trasfondo ideológico, la proclamación del mito y la magia como signos característicos de la diferencia del nuevo período con respecto al siglo XIX: "Lo característico del espíritu del siglo XIX es el haber pasado por alto esta actitud de la razón ante lo profundo. Creyendo bastarse a sí mismo, creía que el desarrollo avanzaba sobre una superficie determinada por él, en un justo medio por él deslindado, creado y controlado, que llamaba la conciencia. En estas condiciones, no podía por menos de producirse un despertar. Y éste se produjo en el mismo momento en que las raíces racionales llegaron a la hondura del mito. No es difícil comprobar esto en las palabras, en las imágenes, en los pensamientos y hasta en las ciencias. Todas ellas fueron adquiriendo un vigor mayor del que correspondía a las medidas humanas, a la modestia del hombre. Las figuras míticas comenzaron a lanzarse, en una serie de formidables torneos, contra lo racional, y entre los resplandores de los incendios brillaron los nuevos mundos del mito, del sueño, de la magia nocturna." Jünger se incorpora, por tanto, a la serie de los ideólogos que —como Jaspers, Heidegger y Schmitt—, desde el campo de la "oposición" contra Hitler, ofrecen al nuevo imperialismo, como arma, el mito irracionalista, presentándose como portadores de ella.

Hemos puesto de relieve la actitud marginalista de Salomon durante el período anterior a Hitler. Este autor se movió, como es bien sabido, en los más diferentes medios reaccionarios, intervino en el asesinato de Rathenau, en el movimiento campesino, etc.; su cinismo nihilista lo caracteriza bastante bien su frase en que llama a estas actividades suyas una "broma pesada". Vivió la crisis anterior a la toma del poder por Hitler y, en ella, la creciente influencia de la ideología comunista; su hermano Bruno von Salomon llegó, incluso, a ingresar en el Partido Comunista. Y él mismo se sintió obligado por esta crisis a debatirse con el marxismo. Como es natural, no logró llegar a comprenderlo y el encuentro terminó como tenía que terminar, con la repudiación de la concepción marxista, si bien Salomon —rasgo también extraordinariamente característico de su cinismo— manifiesta, incidentalmente, en una ocasión: "Pero, en cuanto al fondo del asunto, no cabe duda de que el comunismo tenía razón." No menos característico en él es que este reconocimiento no dejara huella alguna en su conducta ulterior.

Así fue Salomon deslizándose hacia el régimen hitleriano. Llevó, al amparo de él, una vida tranquila y desahogada. Y, aunque los hechos de los nazis le sublevaran, a veces, hasta el extremo, lo cierto es que permaneció, en lo esencial —también interiormente— en una actitud perfectamente pasiva. Con motivo de las matanzas de los judíos berlineses, dijo una vez a su esposa, hablando de esta pasividad, de esta abstención de toda protesta: ¿Nos callamos "porque sabemos que nuestras palabras no en-

contrarían eco alguno? No, no es eso. Es algo mucho peor. Es que, en realidad, estamos ya muertos. No acertamos ya, en modo alguno, a extraer la vida de nosotros mismos." A continuación, cuenta un episodio vivido por él, y resume así sus conclusiones: "Conforme bajaba por Kurfürstendamm hacia casa, iba pensando, en un formidable esfuerzo de concentración, que necesariamente tenía que existir una tercera solución. Y, si no la había, ¿qué era mejor: obrar como un necio o como un cobarde?"

Este cinismo descaradamente sincero distingue ventajosamente a Salomon del nihilismo romántico místicamente infatuado de Jünger y consortes. Y ello le permite trazar imágenes muy vivas de la existencia cotidiana bajo el hitlerismo y desenmascarar de un modo realista la crueldad y la corrupción de los "libertadores" norteamericanos. Pero el meollo del *Fragebogen* de Salomon es la confesión de su autor en cuanto al cinismo del *J'ai vécu.* Al verse, en unión de su esposa, libre de las prisiones norteamericanas, se entabla entre ellos un diálogo tan característico de los estados de ánimo actuales, que nos creemos obligados a citar, por extenso, algunos trozos de él. Salomon dice a su esposa: "Has salido bien librada del trance. No tienes razón para quejarte. Mucho menos razón que todos aquellos a quienes conoces y que los millones de gentes a quienes no conoces. Y a mí me ocurre exactamente lo mismo. Nos ha ido bien, Ille, y no debemos abrigar ninguna clase de resentimiento; somos de los pocos que no tenemos derecho a estar resentidos." De este modo, Salomon se prepara para adoptar también en el nuevo período la actitud del hombre que ha sobrevivido.

Pero aún es más característica la respuesta de su esposa, que expresa con mayor fuerza todavía las sensaciones reales de las masas, como condensación retrospectiva, en el recuerdo, de lo vivido bajo el régimen hitleriano. He aquí sus palabras: "Tengo que decirte algo espantoso. A mí no me ha ido nada bien. Sé que tú pensabas durante todo el tiempo que lo fundamental era salir del trance. Pero yo no he salido del trance. No soy ya la misma a quien tú conociste. Lo que en mí había de mejor y de más valioso, ha muerto. Lo han matado ellos. Los últimos doce años han sido espantosos para mí. Me he esforzado siempre en que tú no te dieses cuenta de lo que por mí pasaba. Hemos vivido bien, si es eso lo que quieres decir, pero sin mirar al mañana." Y le recuerda cómo ambos, Salomon y ella, estaban perfectamente enterados de todas las atrocidades cometidas por el hitlerismo, pero sin tomar ni querer tomar nunca conciencia de ellas, para no poner en peligro la comodidad y la relativa seguridad de sus vidas. Y, por último, resume su situación moral, consecuencia de todo lo anterior, en las siguientes palabras: "Amo la vida y quiero vivirla en su integridad, o no vivirla. Y de la vida forma parte también la dignidad. No sólo el rostro y los brazos y las piernas, la integridad física, sino también la dignidad. Y estos doce años han querido convertirme en un ser

indigno. ¿De qué vale vivir, si no se ama? Y yo quería amar cada día vivido, y amar al país, a los alemanes, y a ti y a mí. Quería, pero no podía hacerlo, no se me permitía. Se me obligaba a acostumbrarme a despreciarlo todo, el día, y el país, y los alemanes, y a ti y a mí misma."

VI

COMO es natural, tampoco en la mujer que escribe estas líneas se registran las consecuencias visibles de las vivencias señaladas. Pero el contenido objetivo de su explosión emocional encierra algo más que una síntesis crítico-emotiva: encierra también —sin que ella misma lo advierta— la posibilidad humana de encontrar una salida. Millones de seres humanos —la mayor parte de las veces, también sin advertirlo— han vivido experiencias semejantes, y con frecuencia mucho más terribles, bajo Hitler y contemplan hoy con espanto los preparativos de una nueva guerra, la gestación de un nuevo fascismo. El grito espontáneo de "¡Sin nosotros!" es, sobre poco más o menos, la expresión de las consecuencias emocionales de aquellas experiencias vividas por Ille Salomon y que intenta plasmar en balbucientes palabras. Este "¡Sin nosotros!" sólo expresa, provisionalmente, en muchas gentes, un sentimiento creciente de miedo, el miedo a una nueva guerra, el miedo a lo que puede ocurrir con sus vidas y las de sus deudos, el miedo a perderlo todo, la vida y los bienes; pero, detrás de él se vislumbra ya también el miedo a un nuevo avasallamiento y a un nuevo envilecimiento de la dignidad humana y de la integridad personal. Hay también, naturalmente, al lado de eso —e incluso en masa— manifestaciones de un grado de conciencia todavía mayor; expresiones y actos de entrega total de gentes dispuestas a todos los sacrificios, con tal de que Alemania no vuelva a vivir jamás nada parecido a lo que ha sido el hitlerismo. Y va fortaleciéndose, asimismo, aunque lenta y contradictoriamente, la conciencia de cuánto están contribuyendo a preparar un porvenir semejante al pasado, bajo formas aparentemente distintas y supuestamente contrarias, la guerra fría norteamericana y su comité ejecutivo, el gobierno Adenauer.

Por el momento, estas voces —sobre todo en la Alemania occidental, pero también en muchos otros países del mundo capitalista— aparecen todavía ahogadas por la "Voz de América". Cuál es el verdadero contenido de esta propaganda, lo hemos expuesto ya en detalle, como hemos puesto también de manifiesto su vacuidad interior, su nulidad y todas sus mentiras. Pero sería falso, a pesar de todo, desconocer el gran peligro de semejante propaganda. Es extraordinariamente grande, todavía, la masa de la gente susceptible de ser seducida, de los cobardes y los intimidados, de los débiles y la gente pasiva, de los envenenados por la ponzoña espi

ritual y moral. Sin embargo, la situación ha cambiado radicalmente, en su conjunto. Antes de la segunda Guerra Mundial, Hitler pudo desplegar en la calle la bandera del irracionalismo, del aniquilamiento de la razón; hoy, la razón sale de la cátedra, del taller y del laboratorio a la calle, para defender su buena causa ante las masas y al frente de ellas. Esta ofensiva estratégica de la concepción progresiva del mundo, de la defensa de la razón, es lo específicamente nuevo del período posterior a la segunda Guerra Mundial.

Hacia 1848, se puso en pie el adversario realmente decisivo de los destructores de la razón: el marxismo. Desde 1917, no sólo ha avanzado hasta convertirse en la concepción del mundo de los pueblos de la sexta parte de la Tierra, sino que ha pasado, además, a ocupar, espiritualmente, un nivel más alto, bajo la forma del marxismo-leninismo, como el desarrollo ulterior del marxismo en el período de las guerras y las revoluciones mundiales. El *Manifiesto Comunista* era ya de largo tiempo atrás una de las obras más leídas y más traducidas de la literatura universal. Después de 1917, aparecieron también —junto a una mayor difusión de los libros de Marx y Engels— las obras de Lenin y Stalin. Pero el período posterior a 1945 marca también desde este punto de vista un cambio cualitativo. Pocos serán los países en los que la traducción y difusión de estas obras no avancen a saltos. Sin hablar ya de China y de las nuevas repúblicas populares, ni de países como Francia e Italia, donde los partidarios del comunismo representan más de la tercera parte de la población, incluso allí donde la fuerza organizada de los comunistas es todavía relativamente pequeña, se registra un ascenso intensivo del conocimiento del marxismo-leninismo, y la influencia de la concepción marxista del mundo llega hasta mucho más allá de estas fronteras. Tampoco en este problema nos interesa aquí más que el aspecto ideológico. Pero debemos, no obstante, consignar que, en estos países, no asistimos ya solamente a la traducción y difusión de los clásicos del marxismo-leninismo, sino al rápido auge de una investigación marxista original, a una elaboración científica de los problemas actuales y de la historia del propio país a la luz del marxismo-leninismo, de la lucha contra la reacción librada con armas espirituales propias.



Y este auge trasciende hasta mucho más allá de las fronteras de partido. Aumenta sin cesar la fuerza de atracción del marxismo-leninismo sobre la intelectualidad progresiva que marcha a la cabeza. Cada vez son más los naturalistas que van dándose cuenta de la ayuda que puede prestarles el materialismo dialéctico, tanto más cuanto que, en la Unión Soviética, mediante la solución de los problemas concretos de la ciencia, se ha elevado a un plano superior, no sólo la ciencia misma, sino también el método del materialismo dialéctico. Y son también cada vez más los escritores y artistas que lo comprenden así con relación a la literatura y al arte. Por eso los descubrimientos y las conquistas llevados a cabo en la Unión Soviética

provocan una reacción y una resistencia tan rabiosa por parte de la ciencia y la filosofía burguesas reaccionarias. Por eso estas discusiones adoptan cada vez más, en el "mundo libre" el carácter Krawtschenko. Cada vez se habla menos de los problemas mismos que de las supuestas persecuciones de que se hace víctimas en la Unión Soviética a los sabios y artistas "discrepantes", "no conformistas", tratando con ello de contrarrestar la fuerza cada día más irresistible de atracción de la ciencia y el arte progresivos. Claro está que, en estos procesos-Krawtschenko, se producen de vez en cuando, inevitablemente, algunos curiosos "accidentes del trabajo"; resulta técnicamente imposible, al parecer instruir a fondo a todos los agentes de cómo deben aprovechar al máximo todas las posibilidades de mentira y de calumnia. Así, por ejemplo, a un senador Wiley le ocurrió, no hace mucho, el divertido contratiempo de que se lanzara a defender con santa indignación, en nombre de la libertad de pensamiento, a los partidarios del "lingüista Araktcheiev" perseguidos por Stalin, sin caer en la cuenta de que este personaje era un tristemente célebre general y político de los tiempos del zar Nicolás I, cuyo nombre y cuyos métodos invocaba Stalin precisamente para poner en evidencia a quienes entorpecían la libertad de las discusiones científicas.

El otro aspecto nuevo en la defensa activa de la razón por las masas es el movimiento de la paz. También este aspecto debemos considerarlo aquí exclusivamente desde el punto de vista de nuestro problema: el aniquilamiento o la restauración de la razón. No cabe duda de que también hoy, como en su día bajo Hitler, la preparación de la guerra constituye la gran fuerza social encaminada a destruir la razón; y, en la actualidad, su campo de batalla ideológico es la guerra fría. Ésta significa la difusión de una actitud de embotado fatalismo, de pánico, de miedo paralizador en la gente del mundo entero. Tenemos acerca de esto el testimonio nada sospechoso y bastante fundado de Faulkner, quien dijo, en el discurso pronunciado por él al recibir el premio Nobel: "La tragedia de nuestro tiempo es ese miedo general que domina al mundo. Venimos sintiéndolo desde hace tanto tiempo, que ya podemos, incluso, soportarlo. Ya no existen ninguna clase de problemas espirituales, ya no existe más problema que el de saber cuándo saltará uno por los aires, hecho añicos." Y, en términos bastante parecidos, dice el escritor alemán Zuckmayer: "¿Cuál es, para nosotros, la realidad de este mundo en que vivimos? Para la gran mayoría, una horrible pesadilla. A mí me parece que el noventa por ciento de la gente que hoy vive, repartida por todo el mundo, no quiere ni espera lo que parece amenazar. Sin embargo, deja que vaya avanzando, sin la posibilidad de contrarrestarlo, exactamente lo mismo que en las pesadillas sabemos que soñamos algo horrible, y nos sentimos atormentados y aplastados por los sueños malos, sin ser capaces de quitárnoslos de encima, de movernos, de gritar, de despertar a la realidad."

Este miedo, esta pesadilla, fue la gran arma ideológica de la guerra fría, mientras los Estados Unidos creían poder hacerse fuertes todavía en el monopolio de la bomba atómica. Y aun cuando ahora se añadan, además, otros motivos —la "liberación" de los pueblos "oprimidos" por el socialismo, etc.—, sigue siendo un arma ideológica esencial de la guerra fría la instigación sistemática de aquella sensación de pánico. Y también pertenece a la esencia de la misma estrategia la tendencia a pillar de sorpresa a las masas, y hasta a los mismos gobiernos; sólo que, hoy, ya no como un rayo descargado desde un cielo sereno, a la manera de 1914, sino como resultado de la paralización fatalista de la voluntad y la inteligencia del hombre y de la persistencia de una tensión de pánico, con las que se trata de preparar tácticamente la nueva hecatombe.

Pero lo nuevo es que la reacción de las masas se diferencia radicalmente, hoy, de la que fuera en vísperas de las dos guerras mundiales anteriores. El hecho de los *seiscientos millones* de firmas por la paz, es bien conocido. Tampoco este hecho nos interesa aquí, naturalmente, sino en relación con nuestro problema. El movimiento de la paz en cuanto tal no tiene una concepción propia del mundo ni conoce ninguna clase de límites en lo tocante a las convicciones políticas, filosóficas o religiosas. Sacerdotes cristianos y mahometanos, cuáqueros y pacifistas, liberales y neutralistas, etc., se dan aquí la mano con socialistas y comunistas. Pero, aunque el movimiento de la paz sea ajeno a toda disciplina, el mero hecho de su existencia, de su crecimiento y de su concreción entraña el planteamiento y la respuesta del gran problema de la concepción del mundo: el problema de si se está en pro o en contra de la razón. Las preguntas y las respuestas en torno a este gran problema difieren considerablemente, como es natural, y son no pocas veces totalmente antagónicas, por individuos y por grupos, dentro de la nueva unidad. Pero el gran principio común que prevalece sobre todas estas divergencias es precisamente la defensa de la razón humana, y no sólo de su existencia, sino también de su eficacia y de su acción decisiva en la historia, de la que todos somos copartícipes más o menos activos.

Los comienzos del movimiento de la paz han sido y son siempre dondequiera emocionalmente espontáneos. Donde más claramente se revela esto en el movimiento de "Sin nosotros", al que asistimos en la Alemania occidental, pero también los quinientos millones de firmas estampadas al pie del llamamiento de Estocolmo contra la guerra atómica revelan, en sustancia, la protesta elemental de las masas contra quienes maquinan esta hecatombe. Sin embargo, esta erupción espontánea de las masas se distingue cualitativamente de todas las anteriores. Sería falso valorar sus proporciones con criterios puramente cuantitativos, aunque ya el simple crecimiento numérico de la indignación de las masas contra la guerra representaría de por sí algo cualitativamente nuevo.

El rasgo esencialmente nuevo de este movimiento se pone de manifiesto con fuerza especial cuando nos fijamos en el momento en que se produce la explosión de la protesta de las masas. Las reacciones anteriores de éstas contra la guerra surgían, por lo general, al tercero o cuarto año de comenzar la guerra, eran por lo común secuelas de grandes derrotas y se desencadenaban casi siempre directamente como consecuencia de las insoportables cargas impuestas por la economía de guerra. Pero hoy, este movimiento de masas surge *antes* de la guerra, aunque ya *durante* la guerra *fría;* tiene, por tanto, un carácter preventivo y es mucho más que una mera reacción a hechos históricos ya consumados. Y esto por sí solo hace que el movimiento se destaque del campo de la simple espontaneidad o emocionalidad. Todo intento preventivo contiene un poderoso elemento de voluntad racional consciente encaminada a dominar y a dirigir los acontecimientos del futuro. En esta espontaneidad de hoy se acumulan las experiencias de dos guerras mundiales. Y muestra una fisonomía fundamentalmente nueva: la de la razón en la espontaneidad.



Pietro Nenni, vicepresidente del Movimiento en defensa de la paz mundial ha señalado, en un discurso, como importante diferencia entre la segunda gran acción de los partidarios de la paz, la de los seiscientos millones de firmas exigiendo el pacto de las cinco grandes potencias, y la primera, la promovida en torno al llamamiento de Estocolmo, el paso de la espontaneidad a la conciencia, de lo emocional al empleo consciente de la razón, ante un problema, además, muy concreto, decisivo para la vida de cada uno y, al mismo tiempo, la de la humanidad. La conciencia racional que así se adquiere es doble: la de la tarea objetiva y la de la participación propia y personal en su realización; y precisamente esta dualidad revela cómo, en el problema de la paz y de la guerra, la razón humana debe —si no quiere verse la humanidad condenada a perecer— asumir la dirección de los acontecimientos, sin confiarse al curso inmanente de éstos ni permitir que se interfieran en ellos los designios criminales de nadie.

Hasta qué punto y con qué grado subjetivo de conciencia sea el individuo capaz de elaborar dentro de sí tales conexiones dependerá de cada cual y variará mucho según los distintos casos, pero no es, aquí, lo decisivo. Lo importante es este claro sentido objetivamente discernible de los seiscientos millones de firmas. El movimiento de la paz, al asegurar la defensa de la paz de un modo cada vez más concreto (definición de la agresión, aseguramiento de la independencia de los pueblos, posibilidad de la coexistencia pacífica de los diferentes sistemas sociales, la negociación como método, etc.), la eleva a síntesis cada vez más altas y apela cada vez intensamente a la capacidad propia e independiente de discernimiento —que no se deja extraviar por ninguna propaganda fraudulenta—, a la razón de cientos y cientos de millones de hombres.

Esta intelectualización, este racionalismo, lejos de amedrentar a las ma-

sas, resultan altamente atractivos para ellas. (Recordemos cómo, durante la ola irracionalista del fascismo, los contados defensores burgueses de la razón creían necesario dar excusas por su actitud racionalista o aparecían como unos tipos raros, peregrinamente paradójicos.) Y ese movimiento de implantación de la razón, de defensa de la paz —cosas ambas siempre inseparables— abarca a masas cada vez más extensas; nuevos y nuevos círculos sociales se aproximan, se enlazan, marchan por derroteros paralelos, sin que pueda apuntarse ni siquiera, naturalmente, la idea de una "disciplina" o de un "conformismo" a base de una sola concepción del mundo.

No se trata de examinar aquí los fines prácticos ni las perspectivas del movimiento de la paz. Pero no cabe duda de que el solo hecho de su existencia encierra una significación histórico-mundial para el pensamiento humano: es *la defensa de la razón como movimiento de masas.* Al cabo de un siglo de creciente imperio del irracionalismo, comienza la cruzada triunfal entre las masas de la defensa de la razón, la restauración de la razón atropellada. Así como el movimiento de la paz tiende, políticamente, a aislar de las masas a los grupos, numéricamente reducidos, pero de fuerza hoy decisiva en cuanto a la influencia, del capital monopolista y de los militaristas, de los criminales de guerra efectivos e intelectuales, condenándolos con ello a la impotencia, así también esta tendencia ideológica muestra la tendencia a privar a los fabricantes de teorías decadentes e irracionalistas, cualesquiera que ellas sean, a los predicadores de lo irracional y de lo antihumano, de toda posibilidad de influir sobre el pensamiento y los sentimientos de los pueblos. Para lo cual no basta, ni mucho menos, con que un Denis de Rougemont se queje, y con razón, de que él y sus congéneres carecen ya de toda influencia sobre las masas, pues esta gran misión no podrá darse por cumplida mientras las películas de gangsters y los *Readers' Digests* se encarguen de suplir, por otros medios, emponzoñando la conciencia de la gente, lo que aquéllos no logran.

Esta *rebelión de las masas en apoyo de la razón* constituye la gran contrapartida de nuestro tiempo contra el terror pánico a la "masificación" y contra el irracionalismo que va estrechamente unido a él. Esta rebelión es, por tanto, históricamente considerada, la reacción salvadora contra la subversión hitleriana de los instintos irracionales desencadenados. Es, al mismo tiempo, una campaña de revancha y, más todavía, la estrangulación en germen de los posibles Hitlers del futuro.

Stalin ha determinado claramente el límite hasta donde puede llegar el movimiento de la paz. No pudiendo tener, como no tiene, como meta el derrocamiento del capitalismo, no puede tampoco borrar del mundo la causa fundamental de las guerras. Su lucha va dirigida contra las guerras que concretamente se preparan y que está llamado, con grandes posibilidades de éxito, a evitar.

Marx escribía, hace más de cien años: "Es evidente que el arma de la crítica no puede suplir la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material, siempre y cuando que se adueñe de las masas." Los marxistas sabemos que también en el terreno filosófico, la gran batalla decisiva entre la razón y la antirrazón, entre la dialéctica materialista y el irracionalismo, después que esta lucha se ha convertido desde hace mucho tiempo en la disputa en torno al marxismo, sólo llegará a su desenlace final y victorioso con el triunfo del proletariado sobre la burguesía, con el derrocamiento del capitalismo y la instauración del socialismo. Y no es necesario decir que todo esto es algo completamente ajeno a los fines del movimiento de la paz. Por eso la aspiración, tan poderosa en este movimiento, a reponer a la razón en sus derechos, a restaurar el poder de la razón, no podrá librar, ni siquiera en el terreno ideológico, la batalla final y decisiva. Pero ello no menoscaba en lo más mínimo su importancia histórico-universal. Ha abierto esta campaña con la marcha de seiscientos millones de seres humanos, se dispone a movilizar a cientos de millones más en la misma dirección y es el primer gran levantamiento de las masas contra la locura de la sinrazón imperialista. Las masas, combatiendo por la razón, han proclamado en medio de la calle su derecho a influir activamente en la suerte del mundo. Y ya no renunciarán nunca a este derecho, al derecho a servirse de la razón en su propio interés y en interés de la humanidad, al derecho a vivir en un mundo racionalmente gobernado y no en medio del caos de la locura de la guerra.



Budapest, enero de 1953.

INDICE DE NOMBRES Y OBRAS

Las obras citadas en el texto aparecen bajo el nombre de su autor. Los números en cursiva remiten a las exposiciones más completas.

INDICE GENERAL